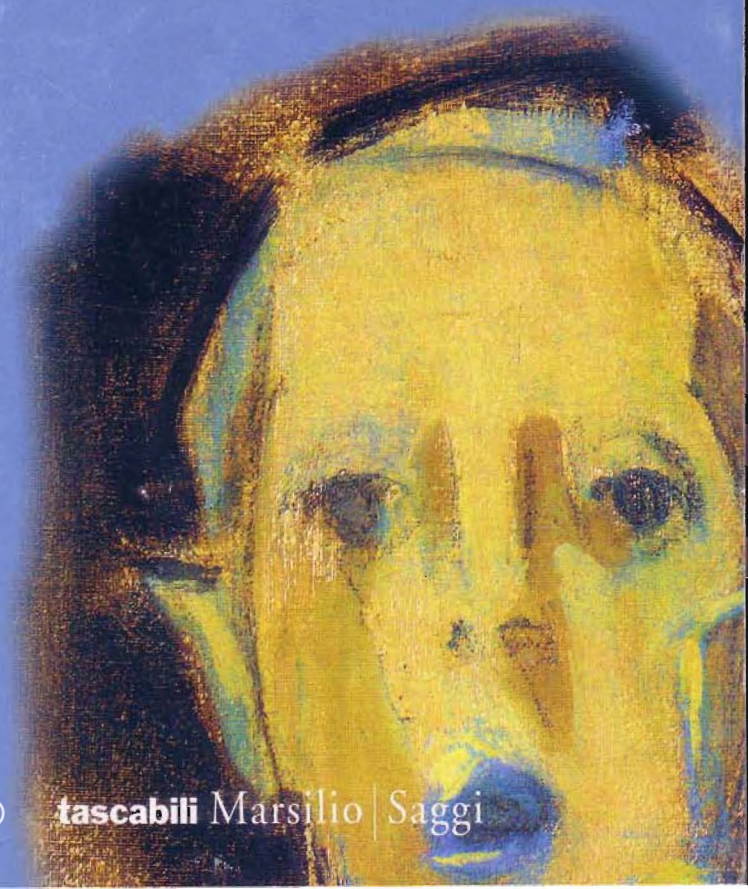
quinta edizione

Massimo Fini

La Ragione aveva Torto?

tascabili Marsilio | Saggi

Pubblicato per la prima volta nel 1985 *La Ragione aveva Torto?* è, a suo modo, un libro profetico. Sottoponendo a una critica radicale la società uscita dalla Rivoluzione industriale e sostenendo, con un raffronto serrato col passato, che l'uomo occidentale si è creato un mondo ancor più invivibile di quello da cui, con l'ottuso e pericoloso ottimismo di Candide, aveva voluto sfuggire, l'autore avanza dubbi che, un tempo negati e rimossi, sono oggi penetrati profondamente nella pelle della gente.
Opera fondante nel pensiero di Fini, *La Ragione aveva Torto?* è alla radice di tutti i suoi saggi successivi fino agli ultimi, fortunati pamphlet, *Il vizio oscuro dell'Occidente. Manifesto dell'Antimodernità* e *Sudditi. Manifesto contro la Democrazia*.

MASSIMO FINI, scrittore e giornalista, è autore di *Il conformista* (1990) e di due biografie storiche controcorrente: *Nerone. Duemila anni di calunnie* (1993) e *Catilina. Ritratto di un uomo in rivolta* (1996). Per Marsilio ha pubblicato *Di[zion]ario erotico. Manuale contro la donna a favore della femmina* (2000²), *Nietzsche. L'apolide dell'esistenza* (2003⁴), i saggi storico-filosofici *La Ragione aveva Torto?* (1985, 2005⁵), *Elogio della guerra* (1989, 2003⁴), *Il denaro «Sterco del demonio»* (1998, 2003⁴), riproposti in edizione tascabile, *Il vizio oscuro dell'Occidente. Manifesto dell'Antimodernità* (2002 e 2004⁵), *Sudditi. Manifesto contro la Democrazia* (2004³) e nel giugno di quest'anno *Massimo Fini è Cyrano, contro tutti i luoghi comuni* (in collaborazione con Eduardo Fiorillo e Francesca Roveda), che riprende la fortunata pièce teatrale *Cyrano, se vi pare...*, per la regia dello stesso Fiorillo, in cui l'autore è anche attore.

ISBN 88-317-8246-0

€ 6,50

9 788831 782463

Massimo Fini

La Ragione aveva Torto?

tascabili Marsilio | Saggi

Prefazione alla quarta edizione

La Ragione aveva Torto? non è il mio libro migliore, ma è sicuramente il più importante. È alla radice di tutti i miei saggi successivi, da *Elogio della guerra* a *Il denaro. «Sterco del demonio»* all'ultimo, fortunato, pamphlet *Il vizio oscuro dell'Occidente. Manifesto dell'Antimodernità.*

Quando uscì, nel 1985, la sua tesi di fondo – la società uscita dalla Rivoluzione industriale e razionalizzata dall'Illuminismo, cioè il modello di sviluppo oggi egemone, non ha migliorato la qualità della nostra vita, ma è anzi riuscita, ad onta di tutti gli ottimismi positivisti, liberali e marxisti, a peggiorarla sensibilmente – era considerata blasfema e addirittura impronunciabile. Non solo dall'*intellighenzia* – cosa di cui per la verità c'era poco da stupirsi essendo, almeno in Italia, chiusa su se stessa e dedita soprattutto all'indefesso scambio di favori – ma anche dall'uomo della strada. Se ne parlavo al barista, al tramviere, al taxista, ai miei amici, mi prendevano poco meno che per matto.

Oggi non è più così. Il disagio provocato dalla modernità ha raggiunto livelli intollerabili e contagiato tutti gli ambienti e gli strati sociali, soprattutto quelli più abbienti, come dimostra anche il successo de *Il vizio oscuro dell'Occidente*, che della *Ragione* riprende molti temi, venduto a decine di migliaia di copie, in particolare fra i giovani. La gente sente

sulla propria pelle che il futuro orgiastico che ci viene ogni giorno promesso arretra costantemente e inesorabilmente davanti a noi e che il Paese di Bengodi si è trasformato in un incubo, anche se non sempre riesce a razionalizzare il proprio disagio e a dargli un perché. Del resto nessuno si perita di fornirglielo. Dal mondo intellettuale e politico questo problema di fondo, così decisivo per le nostre vite – l'indecente e longanesiana domanda che ponevo in apertura della *Ragione*: «Si stava meglio quando si stava peggio?» – viene ignorato, eluso o, peggio, mistificato. Anche le critiche apparentemente più radicali all'attuale modello di sviluppo, siano di sinistra o di destra, si fermano davanti alla convinzione, incrollabile, che quello industriale, moderno, è comunque «il migliore dei mondi possibili». Si dà per presupposto quello che deve invece essere dimostrato.

Il fatto è che le ideologie figlie della Rivoluzione industriale, liberal-capitalismo e marxismo, che con le loro varie declinazioni formano, al di là di un contrasto solo di superficie, il 'pensiero unico' imperante non sono in grado di mettere in discussione le proprie fondamenta, perché negherebbero se stesse. Ma sono categorie vecchie di due secoli, ormai incapaci di comprendere la realtà e di gestirla. Lo si è visto bene nell'atteggiamento assunto dalle leadership di fronte al fenomeno *NoGlobal*. O lo avversano radicalmente o lo declinano a sinistra, che è una contraddizione in termini perché il movimento *NoGlobal*, pur nella sua varietà e complessità, è nelle sue fibre più profonde antiprogressista e antimodernista e quindi in totale antitesi con tutta la storia della Sinistra. *La Ragione aveva Torto?* può essere considerato, a buon diritto, un antesignano del *NoGlobal* inteso nel suo senso più autentico e fecondo.

Uscito quasi vent'anni fa, quando non si aveva nemmeno l'idea della globalizzazione, il libro fu ignorato o irriso dal mondo culturale e politico italiano (mentre suscitò qualche interesse all'estero, in particolare negli Stati Uniti) o diven-

ne un cult in cerchie molto ristrette e marginali. Poi, lentamente, pur scontando qualche inevitabile ingenuità, soprattutto nel linguaggio (avevo poco più di trent'anni quando lo concepii), si è fatto strada, attraverso due successive edizioni, nel 1993 e nel 1999, man mano che le accelerazioni, le lacerazioni lancinanti, le grandi contraddizioni imposte dalla modernità venivano percepite con sempre maggior sofferenza. Oggi posso dire, non so se con orgoglio o con amarezza, che il tempo ha finito per rendere ragione alla mia *Ragione*.

m.f.

Milano, aprile 2003

PREFAZIONE
ALLA TERZA EDIZIONE

Quando nel 1985 pubblicai, per la neonata Camunia, *La Ragione aveva Torto?*, non immaginavo che sarebbe giunto a una terza edizione. Il libro fu ignorato dalla cultura ufficiale e i pochissimi che se ne occuparono lo stroncarono. Ciò che il razionalismo imperante non digeriva è che avessi messo in discussione in modo radicale l'Illuminismo, la Rivoluzione industriale e la società che ne è uscita, non in base a convenzioni religiose o a prevenzioni ideologiche o a famosi esoterismi o a raffronti impossibili con lontanissime epoche iperboree, ma utilizzando lo stesso strumento da cui questa società è nata: la ragione. Gli epigoni dell'Illuminismo ritengono infatti di avere il monopolio della ragione e non tollerano intrusioni nel loro campo. Ma la ragione esisteva anche prima dell'Illuminismo – si pensi ai Greci e al Rinascimento – solo che se ne era fatto un uso meno ottuso e totalitario e si aveva avuto la sapienza di non assolutizzarla: la ragione non era ancora la Ragione.

Ad ogni buon conto il mio libro, seguendo un suo percorso carsico, raggiunse alcuni ambienti per così dire 'marginali' (verdi radicali, nuova destra, integralisti cattolici, quel che rimaneva della contestazione giovanile, sinistra sindacale, cani sciolti vari), divenendovi una sorta di *cult*, e, sia pur lentamente, andò esaurito. E quando nel 1986 mi recai per un certo periodo negli Stati Uniti ebbi la sorpresa di trovarlo nelle biblioteche di un paio di università americane. Mi resi conto che nel Paese di punta del modello industriale si stavano creando, proprio perché tale, degli anticorpi e che il dibattito sui limiti, le trappole e i devastanti successi del Progresso era assai vivo (si pensi, per esempio, alla corrente di pensiero che si rifà al *bioregionalismo*, che sposa ambientalismo e localismo contro la terrorrizzante utopia della globalizzazione). Ma in Europa, per non dir dell'Italia, eravamo, come al solito, indietro di dieci anni, credendo, come al solito, di essere nel vento e nella moda.

Quando però nel 1993 Sperling & Kupfer ripubblicò la *Ragione* la musica era già molto cambiata. Il malessere per un modello di vita

disumano e disumanizzante era cresciuto sottopelle e, a dispetto di tutti gli ottimismi e i trionfalismi ufficiali, l'indecente domanda che avevo messo al centro del mio pamphlet ("Si stava meglio quando si stava peggio?") non appariva più tanto indecente. Si accettava almeno di discuterne .

Oggi quel malessere è ormai dilagante. Lo testimonia anche, nel suo piccolo va da sé, il successo del mio ultimo libro, *Il denaro "Sterco del demonio"* (tre edizioni in pochi mesi, quarta in arrivo), che riprende e approfondisce, attraverso la chiave del denaro, i temi della *Ragione*.

Per motivi editoriali la *Sperling* volle togliere, nel titolo, il punto di domanda. Nell'attuale edizione della *Ragione aveva Torto?* lo ripristino. Uno dei portanti da salvare dell'Illuminismo è infatti, il dubbio sistematico, l'orientamento che consiglia di dubitare di tutto, anche, e forse soprattutto, delle proprie ragioni. Esattamente ciò che gli stolidi epigoni dell'Illuminismo hanno dimenticato.

MASSIMO FINI

Milano, maggio 1999

PREFAZIONE
ALLA SECONDA EDIZIONE

Se ripubblico *La Ragione aveva Torto?* tal quale apparve nel 1985 da Camunia, senza integrazioni o aggiustamenti di tiro o abbellimenti postumi, salvo l'evidente cambiamento del titolo e la correzione di qualche errore materiale, non è per pigrizia, ma perché, nel frattempo, il libro, con la sua trafficata storia editoriale, è diventato di per sé – nel suo piccolo naturalmente – un documento di quanto sia cambiata in così breve volgere di anni la percezione del valore della modernità.

Quando nel 1984 mi misi in cerca di un editore per *La Ragione aveva Torto?*, che era il frutto di un lavoro iniziato alla fine degli anni Settanta, incontrai molte difficoltà e fortissime resistenze. Il libro fu rifiutato da Rizzoli, da Longanesi, da Rusconi, da Bompiani e da altre case editrici. E quando trovò nell'allora neonata Camunia un editore disposto a correre il rischio della pubblicazione, il libro suscitò un certo interesse in alcuni ambienti «marginali» (verdi, nuova destra, integralisti cattolici, quel che rimaneva della contestazione giovanile, sinistra sindacale, cani sciolti vari), ma fu accolto dal gelo della cultura ufficiale. La tesi della *Ragione*, e cioè che la società industriale non ha accresciuto il benessere, la libertà, la democrazia, l'uguaglianza, il sapere degli uomini, che, insomma, non ha migliorato la qualità della vita, ma è anzi riuscita a peggiorarla sensibilmente, venne ritenuta blasfema o, al più, degna di sarcasmo. Un critico, malinterpretando oltretutto il libro in senso nostalgico (mentre, come il lettore potrà vedere, io mi servo del passato semplicemente per demistificare il presente), scrisse: «Sazie di televisori e di *inclusive tour*, di mangianastri e di *prêt-à-porter*, insignificanti angosce esistenziali credono di redimersi culturalmente del proprio nulla rimpiangendo l'aratro a chiodo e maledicendo l'odiato progresso (Ernesto Galli della Loggia, *La Stampa*, 16/3/85).

La cosa, per la verità, mi meravigliò un poco. In fondo la «rivolta contro il mondo moderno» nasce con esso e lo ha accompagnato in tutto il suo percorso. Inizia con le ingenue ribellione dei luddisti, pro-

segue con il romanticismo, passa, sia pur con insanabili contraddizioni interne, per il fascismo, il nazismo e, in un certo senso, per lo stesso marxismo, approdando, infine, all'ecologismo. E ha avuto corifei, più o meno autorevoli, in Burke, De Maistre, Guenon, Evola, Cioran per non dire che di alcuni. E allora perché tanto scandalo per il mio pamphlet?

Quando, dopo qualche tempo, potei avere un panorama più completo delle pur scarne e riottose recensioni mi resi conto che ciò che veramente non mi si perdonava era di aver messo in discussione in modo radicale l'Illuminismo, la rivoluzione industriale e la società che ne è conseguita, non in base a convinzioni religiose o a prevenzioni ideologiche o a fumosi esoterismi o a raffronti con lontanissime quanto improbabili epoche iperboree, ma utilizzando lo stesso strumento da cui questa società è nata, la ragione, e attraverso una comparazione possibile, storica, dati alla mano, con la civiltà europea immediatamente preindustriale. Questo era il peccato originale della *Ragione*: la cultura razionalista imperante non tollerava che fossero usati contro di lei i suoi stessi metodi («l'autore... non si contenta di affermare, vuole *dimostrare*», scriveva, indignato, quello stesso critico). Perché dell'irrazionalismo ci si può sbarazzare con un'alzata di spalle, ma con i dati ragionati bisogna, o almeno bisognerebbe, fare i conti. Così il libro fu colpito, nel migliore dei casi, da interdetto e scomunica oppure dall'arma più efficace della censura ideologica, il silenzio, che è sempre il modo migliore migliore per sbarazzarsi di un argomento scomodo.

Oggi il clima è molto mutato. Non fosse che per il disastro ambientale – che peraltro è l'aspetto più evidente del problema ma, a mio parere, nemmeno il più importante – ci si è resi conto non solo che quel toro infuriato che è la società tecnologico-industriale ha ad attenderlo, al fondo della folle strada delle crescite esponenziali, la spada del matador, ma che già ora perde sangue da tutte le parti. O, per uscir di metafora, che questa società ci ha da tempo imprigionati in trappole che rendono più penosa la vita propria nel momento in cui sembrano facilitarla. Oggi la domanda se per caso si stesse meglio quando si stava peggio, se il progresso non si sia rivelato, a conti fatti, con regresso, non è più tanto scandalosa né provocatoria, non ha più il sapore di una bestemmia nella chiesa del razionalismo che del resto, per parte sua, è talmente sgretolata da non essere più in grado di lanciare scomuniche a chicchessia.

Così *La Ragione aveva Torto?*, inattuale solo dieci anni fa, diventa attuale oggi tanto da venir ripubblicato. E io ho la ragionevole spe-

ranza che il libro non solo possa essere rettamente inteso dai lettori, ma che le sue tesi, si concordi o meno con esse, vengano trattate dal mondo della cultura e della politica con un po' meno di supercigliosità di quanto accadde nei gioiosi anni Ottanta.

MASSIMO FINI

Milano, 1993

INTRODUZIONE

C'è un dubbio, di sapore longanesiano, che tormenta, a volte, gli onesti sonni degli storici quando, a cagione del mestiere che fanno, capita loro di mettere a paragone la società attuale con quello che l'inglese Peter Laslett, in un libro forse troppo poco conosciuto in Italia[1], ha chiamato «il mondo che abbiamo perduto», cioè il mondo preindustriale: si stava meglio quando si stava peggio?

Non si tratta della nostalgia roussoviana del «buon selvaggio» e d'una mitica età dell'oro, che in quanto tale ognuno può plasmare nella propria immaginazione come vuole, ma dell'imbarazzante confronto con una società realmente esistita, concreta, verificabile quale fu quella dell'*ancien régime* e dei secoli immediatamente a ridosso della rivoluzione industriale.

Naturalmente una domanda del genere gli storici se la pongono, quando se la pongono, nel chiuso della propria cameretta e, in ogni caso, non si spingono mai a renderla esplicita nelle loro opere, un po' per deformazione professionale, perché non si ritiene sia compito dello storico fare tali confronti, ma soprattutto perché una simile domanda è considerata indecente nel mondo accademico ed intellettuale (oltre che in quello politico che trae la propria legittimazione, a sinistra come a destra, proprio dal raffronto costante, anche se implicito, con l'*ancien régime*) e a nessuno piace farsi una fama di reazionario o d'ingenuo. Il che non significa, bene inteso, che non esistano e non siano ammesse le più ampie riserve sul nostro presente e preoccupazioni ancor più gravi per il nostro futuro – che anzi circolano e serpeggiano nella società contemporanea ormai con molta insistenza – purché però si parta sempre dal postulato illuminista che, per quanto inquietante, il mondo che ci siamo costruito dopo la rivoluzione industriale è comunque di gran lunga preferibile a quello, abbrutito e famelico, che lo precedette.

Ma questo postulato è davvero così indiscutibile? Io non sono uno

[1] P. LASLETT, *Il mondo che abbiamo perduto*, Jaca Book 1965.

storico, della fama di reazionario non m'importa gran che e credo, inoltre, di avere un certo diritto all'ingenuità. Perciò ho messo «l'indecente questione» al centro del mio pamphlet. Da troppo tempo mi portavo dietro questa curiosità e ho pensato, in mancanza di meglio, di cercare di soddisfarla per conto mio.

L'idea di progresso, così come modernamente la intendiamo, era estranea alle civiltà classiche, sia greca che latina, e alle antiche civiltà orientali e mediorientali. Esse vivevano soprattutto nel presente, erano sostanzialmente astoriche. Furono gli ebrei e poi i cristiani che, come nota Edward H. Carr in una delle sue preziose *Lezioni sulla storia*, «introdussero un elemento del tutto nuovo postulando un fine verso cui si dirigerebbe l'intero processo storico; nasceva così la concezione teleologica della storia»[2]. Questa teleologia, la concezione cioè che la storia avesse un fine, fu ripresa in chiave non più religiosa ma mondana, epperò ancor più ottimistica, dall'illuminismo. «La storia fu concepita sotto forma di evoluzione progressiva, avente per fine la miglior condizione possibile dell'uomo sulla terra»[3]. Ed uno dei maggiori storici illuministi, E. Gibbon, affermò che «ogni età della storia ha accresciuto, e continua ad accrescere, la ricchezza effettiva, la felicità, la conoscenza, e forse la virtù della razza umana»[4].

L'ottimismo illuminista aveva alla sua base l'incipiente rivoluzione industriale e la fiducia che la tecnica avrebbe risolto i problemi dell'uomo dandogli, alla fine, la felicità. Il positivismo ottocentesco, nutrito degli ulteriori e poderosi successi della tecnica, segnerà l'apogeo di questa teleologia mondana. Lo stesso marxismo si svilupperà su tale convinzione.

La prima rilevante incrinatura in questa fiducia senza riserve nella tecnica e, di conseguenza, nell'illimitato progresso umano si avrà dopo la Belle Époque, con la prima guerra mondiale e lo shock delle applicazioni belliche, su vasta scala, delle scoperte scientifiche, incrinatura che è venuta allargandosi man mano che, salendo verso i nostri giorni, la rivoluzione tecnologica si è fatta sempre più penetrante, prepotente, onnicomprensiva, totalitaria. Oggi ci sono dei sospetti sulla scienza e sulla tecnica e lo stesso concetto di progresso è in crisi[5].

[2] E. H. CARR, *Sei lezioni sulla storia*, Einaudi 1967, p. 118.
[3] *Ibidem*, p. 119.
[4] E. GIBBON, *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*, Einaudi 1967, cap. XXXVIII.
[5] Cfr. da ultimo, G. SASSO, *Tramonto di un mito. L'idea di «progresso» fra Ottocento e Novecento*, Il Mulino 1984.

Nondimeno, nonostante sia ormai abbandonata la certezza positivista che la storia ha come fine la felicità dell'uomo e sia generalmente ammesso che comunque nel cammino umano sono possibili interruzioni, involuzioni, «ampi ritorni», nessuno ha mai avanzato esplicitamente il sospetto che il regresso potesse aver superato il progresso e nessuno ha mai azzardato affermare, attraverso un raffronto concreto, sul campo, fra la vita di oggi e quella di ieri, che «si stava meglio quando si stava peggio». Anche coloro che hanno svolto critiche serrate e dure all'attuale civiltà, sia «da destra», come Huizinga, che da sinistra, come Horkheimer e Marcuse, hanno comunque tenuto ben fermo il postulato che quello prodotto dalla tecnologia, con tutte le sue ombre, resta pur sempre, rispetto ad un *ancien régime* descritto come un luogo di fame, di miseria, di bestialità e di morte, un luogo senza misura migliore. Se le cose attualmente non vanno del tutto bene, la responsabilità non è dello sviluppo industriale e della tecnologia, ma del cattivo uso che se ne fa. Verranno tempi migliori. Questa convinzione ha finito per risolversi, a sinistra, con un ulteriore rilancio di speranze sul «progresso tecnologico ed industriale che contribuiranno» secondo Horkheimer «a dar vita a un mondo nuovo in cui l'individualità potrà riaffermarsi come elemento d'una forma di esistenza meno ideologica e più umana»[6]. E Marcuse, di rincalzo: «Io credo che i benefici della tecnica e dell'industrializzazione possano risultare evidenti e reali solo rimuovendo l'industrializzazione e la tecnica di tipo capitalistico»[7]. In quanto alla critica conservatrice e borghese è stato spesso feroce ed autopunitiva nei confronti della società sorta dalla rivoluzione industriale ma, in nome soprattutto dell'accumulo di ricchezze materiali che lo sviluppo tecnologico ha permesso, non si è mai spinta oltre certi limiti. Scrive, per esempio, lo stesso Carr: «Credo che pochi, oggi, oserebbero mettere in dubbio l'esistenza di un progresso nell'accumulazione delle risorse materiali e della conoscenza scientifica, nonché il dominio dell'ambiente da un punto di vista tecnologico»[8]. In un caso e nell'altro ci si è sempre fermati sulla soglia di un paragone aperto con l'*ancien régime* e quindi di una critica realmente radicale alla civiltà tecnologica.

Le ragioni di un simile atteggiamento mi sembrano sostanzialmente due. La prima è che le grandi correnti di pensiero che ancor

[6] M. HORKHEIMER, *Eclissi della ragione*, Einaudi 1962, p. 194.
[7] H. MARCUSE, *La fine dell'utopia*, Laterza 1968, p. 17.
[8] E. H. CARR, *op. cit.*, p. 126.

oggi dominano la scena, l'illuminismo, il positivismo, il marxismo, con tutti i loro derivati, sono nate e si sono sviluppate con la rivoluzione industriale per cui è molto difficile per esse ammettere che questo Dio ha fallito fino in fondo senza mettere in discussione anche se stesse fino in fondo.

La seconda, che è legata intimamente alla prima, riguarda il pregiudizio democratico ed egualitario che è stato uno dei motivi conduttori del pensiero occidentale negli ultimi due secoli. Per cui si afferma che un certo malessere contemporaneo non è che una nevrosi d'élite, ma che la massa degli individui sta infinitamente meglio di quanto non stesse due secoli fa. Il malessere insomma riguarderebbe qualche intellettuale e borghese decadente e decaduto, indispettito per aver perso i propri privilegi («Tutti questi discorsi sulla decadenza della civiltà significano semplicemente che i professori universitari avevano in passato delle donne di servizio, mentre ora si devono lavare i piatti da soli»[9]).

L'obiezione è indubbiamente importante e decisiva – anche perché il miglioramento della vita delle masse è, in definitiva, la legittimazione stessa della società industriale – ha solo il difetto di dare per presupposto ciò che invece è da documentare e da dimostrare: che la maggioranza degli individui stesse peggio nel mondo preindustriale di quanto non stia adesso. Ma è proprio vero? Su quali elementi di fatto si basa questa convinzione? Siamo davvero sicuri che il progresso tecnologico abbia accresciuto la ricchezza, il sapere, l'uguaglianza, la libertà, la felicità della specie umana? Che, per usare un'espressione sola, tanto in voga nel giornalismo e nella sociologia contemporanei, abbia migliorato la «qualità della vita»? O non è il caso, attraverso il confronto con un passato in fondo abbastanza recente, di fare qualche modesta ma onesta verifica, tanto più che oggi numerosi ed eccellenti studi di storia materiale e di storia delle mentalità ci consentono di sapere meno approssimativamente quale fosse la reale vita quotidiana dell'*ancien régime*?

Non si tratta di esaltare «il buon tempo andato». Non ce ne importa niente. Il mondo preindustriale era un mondo fatto di durezze, di sofferenze, di disuguaglianze, di fatiche spesso bestiali, lo sappiamo benissimo. Quello che qui ci si chiede è se l'uomo moderno non si sia costruito, senza rendersene conto, delle condizioni di vita ancor più intollerabili di quelle cui aveva tentato sottrarsi e se credendo,

[9] A. J. P. T. TAYLOR, «The Observer», 21 giugno 1959.

con l'ottuso e pericoloso ottimismo di «Candide», di edificare «il migliore dei mondi possibili» non se ne sia fabbricato invece uno dei peggiori.

Un'opera di questo genere ha bisogno di fissare, sia pur con un certo lasso, dei termini *a quo* e *ad quem*. Per i primi prenderemo in considerazione non solo l'arco di tempo di circa duecento anni (1600-1789) che va tecnicamente sotto il nome di *ancien régime*[10], ma anche i due secoli precedenti, il Quattrocento e il Cinquecento, perché, dal punto di vista che qui ci interessa, e cioè la vita quotidiana, non sono molto dissimili dall'*ancien régime*[11]. Inoltre faremo alcune scorribande sia nel Medioevo (vi nasce, tra l'altro, il feudo, un'istituzione fondamentale i cui riflessi s'irradieranno per parecchi secoli) sia anche in epoche successive alla rivoluzione industriale perché le strutture materiali e psicologiche del mondo agricolo (che rappresentava la quasi totalità dell'*ancien régime*) si sono conservate a lungo, sia pure in *enclaves* sempre più ristrette, arrivando a lambire i nostri giorni e di ciò ci serviremo per corredare il non facile paragone che ci siamo proposto con qualche elemento che sia anche nella nostra memoria e in quella dei nostri genitori.

Dall'altra parte del corno c'è la società industriale e tecnologica, dell'Ovest come dell'Est, così come si presenta alle soglie del Duemila.

Inizieremo la nostra ricerca verificando la consistenza di due fra i più tenaci luoghi comuni sull'*ancien régime*: 1. Che la vita fosse cortissima. 2. Che si soffrisse costantemente la fame, che, anzi, di fame quotidianamente si morisse. Sono due questioni pregiudiziali perché nessun discorso sulla «qualità della vita» ha evidentemente senso se mancano le condizioni essenziali e minimali perché una vita ci sia.

[10] Cfr. P. GOUBERT, *L'ancien régime*, Jaca Book 1976, vol. II, pp. 11-13.

[11] A. TENENTI, *La Formazione del mondo moderno, XIV-XVII secolo*, Il Mulino 1980; P GOUBERT, op. cit., p. 389. Quando nel corso della trattazione useremo il termine *ancien régime* senz'altra specificazione, il che accadrà spesso, lo intenderemo in questo senso più lato.

1.

LA VITA, LA MORTE E L'ANIMA

Il pregiudizio più profondamente radicato nei confronti della società preindustriale è che la vita fosse cortissima. Gli storici parlano di un'età media di trentaquattro anni per le donne e di ventotto anni per gli uomini del Seicento[1]. Se si considera che oggi la vita media si aggira intorno ai settantadue-settantatre anni, l'ancien régime esce polverizzato dal confronto ed il nostro libro potrebbe chiudersi qui. Solo che, come sempre, le statistiche, nude e crude, ingannano. La media della vita dell'uomo della società preindustriale ha infatti poco a che vedere con la durata reale della sua esistenza. Ciò che c'è di vero in quelle statistiche è l'altissima percentuale della mortalità infantile nell'Europa del tempo: si ritiene che, su mille nati, da centocinquanta a trecento morissero prima di raggiungere l'anno di età e altri cento o duecento prima dei dieci anni. Era questa la durissima selezione iniziale che lasciava in vita solo i più robusti[2].

Ma se uno riusciva a farla franca le cose si mettevano meglio. Innanzi tutto la durata massima della vita non era diversa da oggi. Come ha notato Pierre Chaunu, forse il più autorevole storico contemporaneo, «la medicina moderna non ha ancora aggiunto un pollice alla vita umana: si moriva a novant'anni nelle campagne del Settecento e Fontanelle e Las Casas e tanti altri testimoniano la longevità eccezionale di alcuni dominanti»[3]. In una «piramide delle età» relativa alla popolazione del ducato di Borgogna nel 1786 vengono indicate 72.000 persone d'età compresa fra i sessanta ed i cento anni su un totale di un milione circa di abitanti[4]. Nel diario del filosofo John

[1] A. TENENTI, *op. cit.*, p. 277. Il Seicento, peraltro, fu da questo punto di vista, un secolo abbastanza particolare, caratterizzato da una recrudescenza delle epidemie e quindi con una mortalità superiore al normale. Cfr. anche M. REINHARD, A. ARMENGAUD, J. DUPAQUIER, *Storia della popolazione mondiale*, Laterza 1968, cap. X.

[2] C M. CIPOLLA, *Storia economica dell'Europa preindustriale*, Il Mulino 1980, p. 177.

[3] P. CHAUNU, *La civilisation de l'Europe classique*, Arthaud 1984, p. 164.

[4] M. REINHARD, A. ARMENGAUD, J. DUPAQUIER, *op. cit.*, p. 357.

Locke, alla data del 1° maggio 1681, si legge: «Oggi ho incontrato una certa Alice George, una donna che dice di aver compiuto centotto anni a Ognissanti dello scorso anno. Ella vive nella parrocchia di St. Giles a Oxford ed è sempre vissuta fin da giovane a Oxford o nelle vicinanze. È nata a Saltwiyche nel Worcestershire e da ragazza si chiamava Alice Guise. Suo padre morì a ottantatre anni, sua madre a novantasei e la nonna materna a centoundici [...] Si è sposata a trent'anni e ha avuto quindici bambini, dieci maschi e cinque femmine, tutti battezzati, e ha avuto anche tre aborti. Tre dei suoi figli sono ancora in vita e il maggiore, John, vive nella casa accanto alla sua: compirà settantasette anni il 25 agosto di questo mese. Cammina dritta appoggiandosi ad un bastone, e tuttavia l'ho vista chinarsi due volte senza cercare alcun appoggio, prendendo una volta una tazza e un'altra per raccogliere un guanto da terra. Ci sente benissimo [...] Dice che aveva sedici anni nel [15]88 quando andò a Worcester per vedere la regina Elisabetta, arrivando però tardi di un'ora: e questo corrisponde con l'età che dichiara»[5].

J. C. Russel nel suo studio sulla popolazione europea dal 400 al 1500, scrive: «I registri di successione [inglesi] [...] indicano anche l'età di persone molto vecchie. Un buon numero di esse aveva più di novant'anni. Alina de Marechale, che ereditò una proprietà terriera quando aveva già novant'anni, visse ancora per sette anni. In un registro si legge che tale Reginald de Colewyk visse per un secolo [...] Alcuni vecchi occupavano posizioni di grande responsabilità. Nel VII secolo Teodoro di Tarso arrivò in Inghilterra, inviato dal papa presso l'arcivescovo di Canterbury, all'età di circa sessantasette anni, e sopravvisse ancora per ventuno [...] Enrico Dandolo fu condottiero alla Quarta Crociata alla veneranda età di oltre ottant'anni. Roberto Grossatesta – Master of Arts nel 1189 – fu eletto vescovo di Lincoln nel 1235 e continuò la sua opera di teologo e di amministratore di una grande diocesi fino alla sua morte avvenuta nel 1252. L'elenco potrebbe continuare, ma i dati esposti mostrano con tutta evidenza che l'uomo medioevale, nonostante una vita media breve, aveva una "potenzialità di vita" normale: alcuni vissero oltre un secolo, come accade oggi»[6]. I dati raccolti da Russel arrivano fino al 1500 ma non c'è ragione di ritenere che non siano validi per i due secoli successivi anche se furono caratterizzati da una maggiore frequenza delle epide-

[5] P. LASLETT, *op. cit.*, pp. 134-35.
[6] J. C. RUSSEL, *La popolazione europea dal 500 al 1500*, in *Storia economica d'Europa* diretta da C. M. CIPOLLA, vol. I, UTET 1979, p. 32.

mie, perché se queste poterono incidere, peraltro marginalmente, sulla durata della vita media, non influirono certamente sulle punte massime di longevità dato che le condizioni ambientali, igieniche, sanitarie generali dei tempi normali, cioè fuori dall'esplosione epidemica, erano le stesse. Del resto che la civiltà industriale non porti nessun aumento della durata massima della vita, che anzi sia più facile il contrario, è un fatto che può essere verificato anche all'interno della società contemporanea: le più alte concentrazioni di ultracentenari si hanno in zone, come il Caucaso, o altre similari, completamente tagliate fuori dallo sviluppo industriale.

Ma il dato veramente significativo in tema di durata reale della vita non riguarda né la sua lunghezza massima né la mortalità infantile, ma l'aspettativa di vita dell'adulto. È questo il raffronto che si deve fare fra società pre e postindustriale. Ora, non c'è dubbio che medicina e tecnologia abbiano allungato questa aspettativa, ma non nei termini clamorosi cui siamo soliti pensare a causa dell'abituale confusione fra vita media (comprensiva cioè della mortalità infantile) e vita effettiva.

Oggi un uomo di quarant'anni ha un'aspettativa di vita di oltre trentatre anni e uno di cinquant'anni di ventiquattro. Confrontiamo questi dati con quelli che la storia demografica è riuscita a raccogliere per l'era preindustriale[7]. Secondo Edmund Halley la probabilità di vita di un uomo di quarant'anni che vivesse a Breslavia (Polonia) alla fine del Seicento era di ventidue anni, quest'uomo poteva cioè ragionevolmente aspettarsi di vivere fino a sessantadue anni. Lo stesso uomo, a cinquant'anni, aveva un'aspettativa di vita di diciassette anni[8]. Grazie a rilevamenti demografici, precisi e completi, cominciati con notevole anticipo rispetto agli altri paesi, possiamo conoscere con assoluta esattezza l'aspettativa di vita dell'intera popolazione svedese (due milioni di persone circa) nel periodo 1751-90: a quarant'anni era di venticinque anni, a cinquanta di diciannove[9]. Retrocedendo nel tempo, verso il Medioevo, abbiamo dati che non si discostano molto da questi. In Inghilterra, nel periodo 1426-50, l'aspettativa di vita era di 20,4 anni a quarant'anni e di 13,7 a cinquanta[10]. I sessant'anni sembrano quindi un traguardo più che raggiungibile

[7] Poiché le ricerche demografiche anteriori al 1800 sono sporadiche, siamo costretti a radunare qui tutto il materiale raccolto in proposito, che riguarda vari secoli e non solo l'ancien régime in senso stretto.

[8] P. LASLETT, *op. cit.*, p. 115.

[9] M. REINHARD, A. ARMENGAUD, J. DUPAQUIER, *op. cit.*, p. 307.

[10] J. C. RUSSEL, *op. cit.*, p. 34.

dall'uomo preindustriale, come del resto ci confermano anche altri dati. A Venezia gli ultrasessantenni erano il 10,70 per cento nel periodo 1601-10 e l'11,58 per cento nel 1691-1700; a Lichfield, in Inghilterra, erano nel 1695 il 10,73 per cento. Nella Francia della fine del Settecento (in una stima che peraltro è accettata con qualche riserva), gli ultrasessantenni erano l'8,8 per cento contro il 7,8 per cento della Svezia dello stesso periodo dove pur, come s'è visto, l'aspettativa di vita dell'adulto era piuttosto alta[11] (in Italia, dati 1981, gli ultrasessantenni sono il 17,3 per cento della popolazione, ma bisogna tenere presente che l'antico regime aveva un tasso di natalità molto più alto e quindi, nonostante le falcidie provocate dalla mortalità infantile, una popolazione giovanile comunque molto maggiore di oggi).

Né è vero, come comunemente si crede, che nell'antico regime le differenze di classe incidessero sulla lunghezza della vita, cioè che i poveri morissero prima dei ricchi; lo diventerà, caso mai, proprio nell'era industriale soprattutto ai suoi inizi[12]. Era la stessa arretratezza della medicina ad imporre questa uguaglianza davanti alla morte, insieme al fatto che, come vedremo meglio in seguito, nobili e contadini conducevano una vita assai promiscua, a contatto di gomito, in condizioni ambientali ed igieniche identiche o molto simili. Scrive J. C. Russel: «Il confronto fra l'aspettativa di vita dei proprietari fondiari [inglesi] e quella di alcuni servi della gleba per il periodo 1280-1340, non mostra apprezzabili divergenze. Ciò non è sorprendente. Le condizioni di vita in un castello (spesso affollato e poco salubre) non erano molto migliori che in casa di campagna, mentre la dieta della classe superiore (vino e carni costose) non era probabilmente più sana di quella dei contadini (vegetali, birra e vini poco costosi). A meno che non si ritenga che i contadini vivessero perennemente in condizioni di fame e di denutrizione, non vi sono ragioni decisive per credere che la loro vita fosse più breve, nonostante il lavoro pesante»[13].

Ma c'è anche un altro elemento indiretto che conferma che è bene non esagerare a proposito della breve durata della vita d'un tempo: l'età in cui la gente, e proprio la gente del popolo, si sposava. L'età media delle spose nell'Inghilterra degli Stuart (1603-48) era di ventiquattro anni e quella degli sposi di ventotto. Nella Francia dello

[11] M. REINHARD, A. ARMENGAUD, J. DUPAQUIER, *op. cit.*, pp. 217, 236, 369.
[12] *Ibidem*, p. 499.
[13] J. C. RUSSEL, *op. cit.*, pp. 31-32.

stesso periodo le donne si sposavano a venticinque anni e gli uomini a ventinove[14]. Quegli uomini e quelle donne non sarebbero arrivati al matrimonio così tardi se avessero saputo di avere pochissimo tempo davanti a sé, nemmeno quello di tirar grandi i primi figli. Del resto anche padre Dante fissa il «mezzo del cammin di nostra vita» a trentacinque anni, il che significa che gli uomini della società preindustriale pensavano, sia pur illudendosi un poco, che l'esistenza normale di un individuo dovesse durare settant'anni.

La vita degli uomini e delle donne dell'antico regime era quindi senza dubbio più breve della nostra, ma non poi così tanto, diciamo, grosso modo, una decina d'anni di meno; sufficientemente lunga in ogni caso perché, nella media, questi nostri antenati potessero fare le cose essenziali: sposarsi, avere figli, allevarli, invecchiare decorosamente. In compenso era completamente diverso, rispetto al nostro, l'atteggiamento che l'uomo preindustriale aveva nei confronti della morte. L'accettava. Noi l'abbiamo invece scomunicata. Interdetta. Proibita. Dichiarata pornografica. La morte è il Grande Vizio dell'era tecnologica, quello che davvero «non osa dire il suo nome», altro che la pederastia di vittoriana memoria. Tanto che non azzardiamo nominarla nemmeno nei luoghi, nelle sedi, nelle occasioni in cui non ci si può esimere dal parlarne, basta leggere i necrologi dei quotidiani: «la scomparsa», «la perdita», «la dipartita», «si è spento», «ci ha lasciato», «è mancato all'affetto dei suoi cari», «i parenti piangono», fino ai trapezismi di «è tornato alla pace del Signore», «è terminata la giornata terrena» e così via, la parola *morte* ad indicare ciò che veramente è successo, non c'è mai. La scomunica[15] che la società tecnologico-industriale ha lanciato alla morte emerge del resto da tutta una serie di dati dell'esperienza comune: la cacciata (iniziata

[14] P. LASLETT, *op. cit.*, p. 102; P. GOUBERT, op. cit., p. 51.

[15] Così l'ha splendidamente chiamata non un sociologo, ma un poeta: Dino Campana. Il primo ad osservare scientificamente che nel XX secolo la morte era diventata un tabù, fu l'inglese Goffrey Grer che espose le sue tesi in un articolo diventato famoso, *The Pornography of Death*, pubblicato nel 1955. Seguirono la raccolta di saggi pubblicati di H. Feifel sotto il titolo *The Meaning of Death* (1959), il libro di Jessica Mitford, *The American Way of Death* (1963) e i recenti studi del francese Philippe Ariès pubblicati ora anche in Italia con il titolo *Storia della morte in Occidente* (1978). Come si vede si tratta di autori anglosassoni e francesi. In Italia, paese di scaramanzia cialtrona, l'argomento morte è tabù anche a livello scientifico, se si eccettuano le due opere di Alberto Tenenti, la prima delle quali pubblicata non a caso in Francia, *La Vie et la Mort à travers l'art du XV siècle* (Colin 1952) e l'altra, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento* (Einaudi 1957). Di recente sono stati pubblicati gli interessanti *Svelare la morte* di Fausto Gianfranceschi (Rusconi 1980) e *Scommessa sulla morte* di Vittorio Messori (SEI 1982), che trattano però l'argomento da un'ottica essenzialmente religiosa.

proprio nell'epoca dei lumi) dei cimiteri dai centri delle grandi città e la costruzione di necropoli periferiche e, possibilmente, fuori della vista; l'assenza sui quotidiani e sui rotocalchi dell'argomento «morte» sostituito, caso mai, da quello della «malattia» (di cui, va da sé, si guarisce o comunque, prima o poi, grazie alla medicina, si guarirà); il nascondere al morente o al malato inguaribile la gravità del suo stato («Le nuove usanze» ha scritto Ariès, autore della *Storia della morte in Occidente*, «esigono che muoia nell'ignoranza della morte»[16]); la clandestinità dei funerali; la quasi totale scomparsa del lutto ed il grande imbarazzo di fronte a coloro che ancora lo portano, come per una esibizione indecente; fino al costume americano dei «funeral homes» dove, imbalsamato, il viso ritoccato da un sapiente maquillage, le mani perfettamente curate, i capelli vaporosi, infiocchettato, il morto quasi-vivo riceve a suon di musica ballabile i parenti e gli amici. («Ed è la prima volta» come ha notato ancora Ariès, «che una società onora in modo generale i suoi morti rifiutando loro lo stato di morti»[17]).

L'uomo preindustriale accettava invece la morte come un fatto naturale ed inevitabile. Il morente si sarebbe sentito orribilmente defraudato (defraudato della propria morte) se si fosse tentato di nascondergli il suo stato, e quando la fine stava per arrivare vi si predisponeva secondo un antico rituale in cui predominava la rassegnazione. In quanto ai cimiteri, soprattutto nel Medioevo, ma ancora nel XVII e XVIII secolo, erano luoghi pubblici, d'incontro, di riunione, di giuochi, di danze, di fiere e di commerci.

Si obietterà che i nostri recenti antenati accettavano più facilmente la morte proprio perché era un fatto più frequente e quotidiano e quindi più familiare. Il che è, almeno in parte, vero, ma non toglie nulla al dato di fatto, importante quando si parla in termini di qualità della vita, che essi sapevano accettare la morte mentre l'uomo moderno, nonostante si continui, sia pur con qualche dilazione, a morire, non ci riesce.

Ma c'è una ragione molto più profonda e vera del diverso atteggiamento di fronte alla morte dell'uomo preindustriale e di quello d'oggi. La popolazione dell'ancien régime era nella stragrande maggioranza (fra l'80 ed il 95 per cento) una popolazione rurale. Contadino o artigiano-contadino che fosse, l'uomo dell'ancien régime viveva in stretto, intimo contatto con la natura, in famiglie fortemente

[16] P. ARIÈS, *Storia della morte in Occidente*, Rizzoli 1978, p. 194.
[17] *Ibidem*, p. 221.

coese, in piccole comunità che avevano un forte senso del destino collettivo. Quest'uomo subiva quindi la morte come una delle inevitabili leggi della natura e dei suoi invariabili cicli, dei quali aveva egli stesso quotidiana esperienza. Inoltre sentiva di far parte di un destino più ampio, della sua famiglia, del villaggio, della specie, della natura stessa, in cui la sua vita e la sua morte si dissolvevano in un giuoco eternamente rinnovantesi.

Piero Camporesi prendendo spunto dalla fondamentale festa del Carnevale, scrive che «essa interpretava il tacito riconoscimento popolare che il ciclo vegetale è profondamente omologo a quello umano, che il ciclo seme-pianta-vita è sostanzialmente analogo alla spirale vita-morte-vita; che il mondo dei vivi è intimamente correlato a quello dei morti e che l'asse della storia sociale passa attraverso il ponte obbligato morte-rinascita, sull'arco del mito vegetale dell'eterno ritorno di ciò che è temporaneamente scomparso e del rinnovarsi del passato in un tempo non rettilineo ma serpentino, un tempo di natura, non storico»[18]. E ancora: «la cultura popolare refrattaria alla teorizzazione mercantile del tempo-denaro, lontana necessariamente dal problema della "massarizia" e dell'accumulazione, viveva un tempo di morte diverso da quello del mercante ("tragico" perché singolo ed individuale), consapevole del grande giuoco a staffetta fra i giovani e i vecchi, fra una generazione e l'altra, nel panorama immutabile dell'alternanza fra morte e vita (come le lunazioni e le stagioni), forte di una sapienza naturalistica in cui il singolo si sentiva appartenente al gran corpo sociale e alle sue inesorabili leggi»[19]. Per tutto questo intreccio di ragioni l'uomo dell'ancien régime poteva e sapeva accettare la morte.

Ma queste sono le stesse ragioni per cui la morte risulta intollerabile all'uomo moderno. Egli è abituato a vivere in una civiltà che, grazie alla tecnologia, sembra aver completamente asservito la natura piegandola ai proprî fini. Là dove prima l'uomo subiva la natura o si limitava a conviverci rispettandola, oggi la domina, la manipola, ne è, o perlomeno se ne sente, padrone. Ma proprio per questo gli è difficile accettare l'unico accadimento in cui la natura continua inesorabilmente a sfuggirgli e a vincere: la morte. La morte per malattia, s'intende, perché è questa che è terribilmente temuta, in quanto inevitabile, ché l'altra, quella violenta, ognuno può pensare

[18] P. CAMPORESI, *Cultura popolare e cultura d'élite fra Medioevo ed età moderna*, in AA. VV., *Storia d'Italia. Annali 4: Intellettuali e potere*, Einaudi 1981, p. 97.
[19] *Ibidem*, p. 138.

di scapolarla: non toccherà a noi ma a qualcun altro, più sfortunato. È la morte fisiologica che non sta nel quadro della società tecnologica. Né in quello del benessere. Né in un filone di pensiero, quello illuminista, che ha sancito per primo «il diritto alla felicità»[20], diritto che man mano che l'illuminismo è venuto degenerando, soprattutto nella seconda metà di questo secolo, in un edonismo straccione e di massa, si è trasformato in un dovere, in un obbligo sociale di essere felici.

Ma che felicità ci può essere se a conti fatti si muore lo stesso? E se questa morte è temuta come non mai? Perché tutti questi interdetti, divieti, scomuniche della morte, tutti questi silenzi, significano in realtà una cosa sola: una paura della morte quale nessuna epoca del passato aveva conosciuto. Anche perché, a differenza che nel passato, la morte è oggi vissuta come un fatto solo individuale e quindi irrevocabile e definitivo. Staccato ormai dai cicli della natura e dalle stagioni, circondato da un mondo di oggetti inerti, che non si autoriproducono, ma caso mai vengono sostituiti, come sono quelli prodotti dall'industria e dalla tecnologia, inserito in modo anonimo in una comunità troppo vasta, sfuggente e sostanzialmente estranea (qual è una società che ha assunto dimensioni mondiali, il «villaggio tecnotronico» di cui parla McLuhan) per conservarvi il senso di un destino collettivo, indebolito nel sentimento della continuità della famiglia ormai ridotta nelle dimensioni e nel significato, depauperato, per il progressivo allontanarsi dalla sua natura animale, della coscienza della specie, l'uomo tecnologico sente la propria morte come una tragedia individuale, esclusiva, totale e quindi più paurosa che mai.

E con la paura della morte addosso, sottile ma continua proprio nella misura in cui l'indecenza viene in tutti i modi tenuta nascosta, si vive male. È Epicuro che dice «muore mille volte chi ha paura di morire». Oggi si vive di più, ma si vive ossessionati dalla paura della morte.

Questa paura, bisogna dirlo, è resa ancor più acuta dal modo sordido in cui oggi generalmente si muore. Un tempo si moriva in famiglia, circondati dai propri affetti, oggi si muore in ospedale, soli. Un tempo si era padroni della propria morte, oggi ne siamo stati espropriati. Scrive Ariès: «L'uomo è stato, per millenni, il padrone assoluto della sua morte e delle circostanze della sua morte. Oggi non lo è più [...] Prima di tutto era inteso, come cosa normale, che l'uomo sapeva di star per morire, sia che se ne accorgesse da solo, sia

[20] J. ELLUL, *Metamorfosi del borghese*, Giuffrè 1972, pp. 52-54.

che bisognasse avvertirlo. Per i nostri vecchi autori, era naturale che l'uomo sentisse la morte vicina [...] Di rado la morte era improvvisa, anche in caso di incidente e di guerra, e la morte improvvisa era molto temuta, non solo perché non dava il tempo di pentirsi, ma perché privava l'uomo della sua morte [l'infarto, la morte improvvisa per eccellenza, oggi così minacciosamente diffuso, era – ed è – sconosciuto nelle società non industrializzate]. La morte, dunque, era quasi sempre preannunciata in un tempo in cui le malattie appena un po' gravi erano quasi sempre mortali»[21].

Non solo il morente non doveva essere privato della sua morte, la presiedeva. «La parte principale toccava al morente stesso. Egli presiedeva, senza mai incespicare, perché sapeva come comportarsi, tante volte era stato testimone di simili scene. Chiamava ad uno ad uno i suoi parenti, i suoi familiari, i suoi domestici fino ai più umili [...] Diceva loro addio, chiedeva perdono, dava loro la benedizione. Investito di autorità sovrana, soprattutto nel XVIII e XIX secolo, dall'avvicinarsi della morte, impartiva ordini, faceva raccomandazioni. L'uomo del Medioevo e del Rinascimento [...] teneva a partecipare alla propria morte, perché vedeva in essa un momento eccezionale in cui la sua individualità riceveva la forma definitiva. Non era padrone della propria vita che nella misura in cui era padrone della propria morte. La sua morte apparteneva a lui ed a lui solo»[22]. L'agonia era dolorosa, ma mai troppo lunga, in genere la fisiologia e la medicina rispettavano la durata media voluta dall'uso[23].

Oggi invece si muore in ospedale e i padroni della morte, del suo momento e anche delle sue circostanze, sono i medici e i tecnici dell'équipe ospedaliera. Il morente, intubato, irto d'aghi, monitorizzato, computerizzato, è un oggetto, una povera cosa umiliata la cui agonia può essere prolungata oltre ogni limite di decenza, per mesi, a volte per anni (andando così a confortare le statistiche sull'aumento della vita media).

Tutti gli autori che si sono occupati di questo tema, come risulta dall'ampia bibliografia pubblicata negli Stati Uniti, *The Dying Patient*, sono rimasti impressionati dal modo in cui oggi si muore, dalla crudeltà della morte solitaria negli ospedali, insomma dalla inumanità della morte moderna. E una morte disumana non ci dice nulla di buono neanche sulla vita.

[21] P. ARIÈS, *op. cit.*, pp. 190-91
[22] *Ibidem*, p. 193 e sgg.
[23] *Ibidem*, p. 183.

In altri casi, grazie ai prodigi della medicina tecnologica, si riesce a scampare ad una morte che in altri tempi sarebbe stata certa, e si vive una vita menomata, mortificata, legata a qualche mostruoso marchingegno come quel cuore artificiale pesante quintali dal quale il dentista americano Clark non poteva allontanarsi più di due metri.

Questi sono alcuni dei prezzi che dobbiamo pagare ai progressi della medicina ed alla sua più immediata conseguenza: l'allungamento della vita umana. E viene il ragionevole dubbio se la lunghezza della vita sia un bene assoluto, da ottenere e difendere a qualsiasi condizione, come ritiene la scienza, la medicina e la quasi totalità dell'opinione pubblica[24], o se invece per caso non sia una di quelle infinite trappole, e forse la più ragguardevole, in cui ci ha cacciato il mito tecnologico. È un sospetto che era già venuto, tra gli altri, a Max Weber che, ne *Il lavoro intellettuale come professione*, scrive: «Il presupposto generale della medicina moderna è che sia considerato positivo, unicamente come tale, il compito della conservazione della vita e della riduzione al minimo del dolore. Ma ciò è problematico [...] La scienza medica non si pone la domanda se e quando la vita valga la pena di essere vissuta. Tutte le scienze naturali danno una risposta a questa domanda: che cosa dobbiamo fare *se* vogliamo dominare *tecnicamente* la vita? Ma se vogliamo e dobbiamo dominarla tecnicamente, e se ciò, in definitiva, abbia veramente un significato, esse lo lasciano del tutto in sospeso oppure lo presuppongono per i loro fini»[25].

Ma il prolungamento della vita pone, ovviamente, un ulteriore problema: quello del progressivo invecchiamento della società. Già oggi in un paese come l'Italia gli ultrasessantacinquenni rappresentano il 13 per cento della popolazione e sono destinati a diventare il 22 per cento nel Duemila quando, del resto, un quarto della popolazione europea sarà formato da anziani. Il fatto paradossale è che i vecchi non sono mai stati tanto emarginati quanto oggi che sono così numerosi. È stata creata un'intera classe d'infelici, di spostati e di esclusi che prima non esisteva. Nell'ancien régime il vecchio era utile, aveva un ruolo e una funzione. Quella società infatti si basava sulla tradizione orale (la scritta era prerogativa di pochi). Egli era quindi detentore del sapere, conosceva quelle cose, spesso indispensabili per la vita e la sopravvivenza o, anche, più semplicemente, per un miglior andamento del tran tran quotidiano, che i membri giovani

[24] Emblematico, in proposito, è un articolo di Michele Tito, comparso sul «Corriere della Sera» del 20 luglio 1983, in cui, pur nell'ambito di un preoccupato discorso sull'invecchiamento della società, si afferma: «Il prolungarsi della vita è una conquista sacra, che giustamente fa desiderare una vita sempre più lunga».

[25] M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi 1977, p. 26.

della sua famiglia o del suo villaggio non potevano sapere. Era rispettato. Era importante. Aveva del potere. Tanto che, come nota Laslett, «c'era chi esagerava la propria età»[26].

Nella società attuale avviene esattamente il contrario. Scrive lo storico Carlo M. Cipolla: «Una società industriale è caratterizzata dal continuo e rapido progresso tecnologico. In tale società gli impianti divengono rapidamente obsoleti e gli uomini non sfuggono alla regola. L'agricoltore poteva vivere beneficiando di poche nozioni apprese nell'adolescenza. L'uomo industriale è sottoposto ad un continuo sforzo di aggiornamento e tuttavia viene inesorabilmente superato. Il vecchio nella società agricola è il saggio: nella società industriale è un relitto»[27].

Ma il vecchio d'oggi, oltre ad essere privato di ruolo, di potere e d'ogni senso d'utilità sociale e familiare, è anche, a differenza del vecchio di ieri, un uomo solo. Che vive solo o ghettizzato in qualche riserva chiamata gerontocomio o cronicario. In Germania, in Francia, in Danimarca, in Belgio solo il 2 per cento dei vecchi vive con i proprî figli o nipoti e la tendenza ad allontanare l'anziano dal nucleo familiare è in ulteriore crescendo[28]. Non si tratta solo di una maggiore indifferenza e cinismo dell'uomo moderno (che pur esistono, non come dato «di natura», ma come conseguenza dell'intero suo modo di vivere), sono le strutture stesse della società industriale, l'inurbamento, le piccole dimensioni degli appartamenti, la diversa struttura del nucleo familiare, i ritmi di lavoro, ad espellere i vecchi dalla famiglia.

Nella società preindustriale, agricola, a carattere patriarcale, il vecchio vive invece in famiglia, circondato dai figli, dai nipoti, dai molti bambini, dalle donne di casa e da esse accudito quando non è più in grado di provvedere a se stesso.

La nostra società, che è fatta di vecchi, li emargina, li ghettizza, non sa che farsene e ne accresce l'umiliazione con un culto del giovanilismo che assume, date le circostanze, un sapore grottesco. Quella dell'ancien régime era una società di giovani, e diretta in genere da giovani, che sapeva rispettare i suoi vecchi[29].

[26] P. LASLETT, *op. cit.*, p. 122.

[27] C. M. CIPOLLA, *op. cit.*, p. 303.

[28] Rapporto del Parlamento Europeo, 1982.

[29] Naturalmente ciò che si è detto vale per i vecchi come strato sociale, come generalità. Discorso diverso è quello dei vecchi al potere. Nelle società industrializzate, si tratti di democrazie o di dittature, il potere è sempre più spesso in mano ai vecchi. Gli esempi sono infiniti: della gerontocrazia sovietica dei Breznev, degli Andropov, dei Cernienko a Reagan, a Ceausescu, a Kádár, a Hoxha, a Teng Hsiao-ping, a Pertini, a Mitterrand o, in un recentissimo passato, a Tito, Franco, Salazar, Mao, Chou En-lai. L'ancien régime era invece una società giovane diretta, in genere, da uomini giovani. (Cfr. M. BLOCH, *La società feudale*, Einaudi 1981, p. 91).

2.
LA FAME, LA CASA, IL TEMPO

Prima dell'avvento della società industriale, nell'ancien régime, gli uomini morivano di fame? La fame li ossessionava quotidianamente al punto che, come scrive Pietro Camporesi ne *Il pane selvaggio*, la società preindustriale viveva in un perpetuo stato di allucinazione?[1] Ecco il secondo nodo da sciogliere.

Bisogna premettere che, per quanto ciò possa sembrare strano e addirittura paradossale, gli storici sanno nulla o poco più di nulla sulla fame nel mondo preindustriale[2]. I più si limitano a darla per scontata. Altri si disinteressano del problema. Le Roy Ladurie ha scritto più di cinquecento pagine sul paese di Montaillou mettendo la sua lente di ingrandimento su ogni aspetto di quella comunità (*Etnografia dei Pirenei pecorecci, Spidocchiamento e gesti igienici, Le relazioni fugaci, Il deviante e il bonhomme*), ma alla fame ha dedicato sei righe[3]. È vero che una storia della fame o, per essere più seri, dell'alimentazione, che la sottintende, non è facile e non può essere fatta con sufficiente rigore che per aree molto ristrette, rimane il fatto che pochi ci si sono dedicati, quasi sempre con scarsi risultati, e che sulla questione regna la più grande confusione.

In una tale scarsità ed approssimazione delle conoscenze è facile quindi, volendo tirar l'acqua al proprio mulino, dar credito alle versioni più estreme, da quella di John Graunt (il primo a studiare i registri dei decessi) che nel 1662 considerava con scetticismo la possibilità di morir di fame nell'Inghilterra del suo tempo e scriveva che a Londra nei vent'anni precedenti «su 229.250 morti se ne trovano solo cinquantuno che siano morti di fame»[4], a quella appunto di Cam-

[1] P. CAMPORESI, *Il pane selvaggio*, Il Mulino 1980.

[2] Cfr., fra gli altri, P. LASLETT, *op. cit.*, p. 152: «Com'è possibile che [...] si ignori ancora, invece, se tutti i nostri antenati avessero da mangiare a sufficienza?»

[3] E. LE ROY LADURIE, *Storia di un paese: Montaillou*, Rizzoli 1977.

[4] J. GRAUNT, *Natural and political observations [...] upon the Bills of Mortality*, Martin-Allestry-Dicas 1662.

poresi che vede la storia della società preindustriale come una ininterrotta e dolente teoria di masse d'uomini ridotti a mangiar l'erba dei prati e a mordere la nuda terra, «divoratori di rifiuti, gli uomini-bruchi, gli uomini insetto» dediti all'antropofagia, al cannibalismo e, per finire, all'autofagia[5].

Entrambe le ipotesi sono improponibili. Ma la verità non sta nel mezzo, è molto più vicina a Graunt che a Camporesi, anche se nemmeno ciò che questo autore scrive è interamente falso. Vediamo perché.

L'ancien régime fu caratterizzato da quelle che, all'epoca, venivano dette «morie» e oggi sono chiamate «crisi demografiche», periodi di mesi, qualche volta di un anno intero, in cui la mortalità raddoppiava, triplicava, quadruplicava. Tradizionalmente si soleva attribuire le morie a tre cause: la guerra, la peste, la carestia. La prima, la guerra, non è una vera causa. Come è stato scritto e dimostrato «qualche migliaio di combattenti, qualche centinaio di morti» furono il bilancio di quasi tutti i conflitti dell'era medievale, gli eserciti di allora avevano un potere distruttivo abissalmente inferiore a quello d'un esercito industriale. Le guerre potevano semmai, anche se raramente, innescare, a causa delle devastazioni materiali che portavano con sé, le vere cause della moria: la carestia e la peste (ma sarebbe meglio parlare, genericamente, di epidemia, che non era sempre di peste). Normalmente anzi la moria era provocata dall'intrecciarsi di queste due cause, perché la carestia, spingendo la gente a nutrirsi con tutto ciò che trovava, portava quasi inevitabilmente all'epidemia.

Che periodicità avevano dunque le morie? Pierre Goubert scrive che in Francia fino al 1700 le grandi crisi demografiche, peste inclusa, si succedono a cicli grosso modo di trent'anni: 1597, 1630, 1662, 1694, 1740, 1770. Alcune di queste morie, come quelle del 1597 e del 1630, colpirono tutta l'Europa. In genere si ritiene che portassero via da un quarto fino ad un terzo della popolazione[7], anche se queste sono cifre da prendersi con molta cautela perché le testimonianze dei contemporanei (sulle quali, soprattutto, si basano gli storici) tendono, comprensibilmente, come è sempre avvenuto di fronte ai flagelli, ad amplificarne le dimensioni.

[5] P. CAMPORESI, *op. cit.*, pp. 17-26.

[6] P. GOUBERT, *op. cit.*, p. 57.

[7] G. M. TREVELYAN, *Storia della società inglese*, Einaudi 1948, p. 72 e A. TENENTI, *op. cit.*, p. 370.

Comunque sia, le morie erano indubbiamente delle catastrofi di notevoli proporzioni che giustamente impressionano l'uomo moderno. Ma se noi guardiamo al nostro secolo vediamo che a distanza di vent'anni ci sono state due guerre, quella del 1914-18 e quella del 1939-45 che si sono portate via rispettivamente – ed in questo caso i dati sono certi – dieci e trentotto milioni di europei con percentuali del 12 per cento della popolazione nel caso dell'Unione Sovietica e di oltre il 10 per cento per la Germania, percentuali che salgono ancora se si aggiungono le morti indirettamente provocate dalla guerra per le malattie e gli stenti. Inoltre nell'ultima guerra mondiale i deportati furono circa trenta milioni. In quanto alle distruzioni materiali, valga come esempio quello della Polonia che perse l'80 per cento dei mezzi di trasporto e il 50 per cento del bestiame agricolo. Poi sono venuti quarant'anni di pace in cui ci sono state centoquarantasei guerre e trenta milioni di morti. E all'orizzonte si profila un terzo conflitto mondiale, quello atomico, che, se si farà, abbatterà ogni record.

Ora non si riesce bene a capire perché le periodiche carestie dell'ancien régime debbano essere considerate catastrofi più intollerabili delle periodiche guerre del XX secolo. La carestia, la fame, con tutto ciò che di biologico, di carnale, di putrido si portano dietro turbano di più le nostre anime moderne? Può darsi. Ciò non toglie che, sia dal punto di vista quantitativo che da quello delle ripercussioni e dei condizionamenti psicologici che tali spade di Damocle, sospese sulla testa della popolazione, possono avere, la carestia e la guerra tecnologica sono più o meno sullo stesso piano. Le carestie stanno all'ancien régime come le guerre mondiali stanno al XX secolo. E descrivere la carestia e le sue atrocità come la vita quotidiana dell'ancien régime – che è il procedimento non solo di Camporesi, che storico non è, ma anche di molti addetti ai lavori – sarebbe come voler illustrare la vita quotidiana del Giappone moderno descrivendo Hiroshima due ore dopo lo scoppio della bomba.

Si è quindi sgombrato, almeno crediamo, il campo da un primo equivoco. La domanda a cui bisogna rispondere non è se gli uomini dell'*ancien régime* morissero di fame durante alcuni eventi eccezionali, come le carestie, che a noi posteri, che abbracciamo con un solo sguardo più secoli e più regioni, sembrano frequenti ma che in realtà, come abbiamo visto, hanno una ciclicità non diversa da quella delle guerre mondiali del XX secolo, ma se ne fossero minacciati nella loro esistenza quotidiana. E la risposta è no. In tempi normali, per quasi tutta la popola-

[8] C. M. CIPOLLA, *op. cit.*, pp. 37-38.

zione, compresi i suoi strati più poveri, e in tutte le regioni d'Europa, tranne qualche enclave particolare, non si moriva di fame.

Nell'era preindustriale la gente comune spendeva per il vitto tra il 70 e l'80 per cento del reddito familiare[9], comprendendo in questa cifra le scorte alimentari che, per buona e prudente abitudine, quasi tutti facevano. Si tratta certamente di una percentuale molto alta, che noi definiremmo oggi da paese «sottosviluppato», perché è evidente che più un paese è ricco e minore è la percentuale di spesa rappresentata dall'alimentazione[9]. Resta il fatto che, oltre alle scorte alimentari, un buon 20-30 per cento del reddito separava la gente comune, anche la più povera, come i braccianti agricoli, dalla fame. Se si considera che nell'Italia del 1950, paese ancora prevalentemente agricolo, la spesa per l'alimentazione rappresentò il 46 per cento della spesa totale dei consumi (e vi erano quindi compresi anche i consumi delle classi abbienti e cittadine, per cui è ragionevole pensare che la percentuale della spesa per l'alimentazione dei contadini italiani si avvicinasse abbastanza a quel 70-80 per cento di cui abbiamo parlato) si può avere un'idea abbastanza approssimativa della vita della popolazione dell'ancien régime rispetto ai problemi della fame e dell'alimentazione. Si tirava la cinghia, ma entro limiti tollerabili, non nella maniera drammatica, per fare esempi con cui tutti possono confrontarsi, dell'India contemporanea o del Centro-Africa.

Carlo M. Cipolla nota, però, che «se la gente comune spendeva per il vitto circa l'80 per cento del reddito familiare, non significa che la gente comune mangiasse e bevesse molto e bene»[10]. Nasce qui l'altro ritornello: che se pur i contadini dell'ancien régime non morivano di fame, il loro regime alimentare era spaventosamente povero, del tutto insufficiente, sotto il limite della dieta minima calorica, tale da precipitarli in un perenne stato di «fame fisiologica» e di denutrizione cronica che li rendeva deboli, a malapena capaci di reggersi in piedi. Tutto questo non è vero, se non per alcune zone particolarmente sottosviluppate da cui si è voluto trarre una regola generale. Scrive Fernand Braudel, che non è l'ultimo venuto in questioni di questo genere: «Non prendiamo troppo alla lettera i lamenti, non di rado letterari, sull'alimentazione dei poveri contadini, ai quali i ricchi "rubano il vino, il grano, l'avena, i buoi, i montoni e i vitelli, lasciando loro solo pane di segale". Abbiamo la prova del contrario. In Germania, secondo un'ordinanza del Duca di Sassonia del 1482, "sia inteso da

[9] *Ibidem*, p. 37.
[10] *Ibidem*, p. 38.

ciascuno che gli artigiani devono ricevere per il loro pasto di mezzogiorno e della sera, quattro piatti in tutto: se è un giorno di grasso, abbiano una zuppa, due carni, un legume; se è venerdì o giorno di magro, una zuppa, un pesce fresco o salato, due legumi. Se si deve prolungare il digiuno, cinque piatti: una zuppa, due specie di pesci, due contorni di legumi. A questo si aggiunga, mattina e sera, il pane". E a questo si aggiunge ancora il *kofent*, la birra leggera. Pasti di artigiani, di cittadini, si obietterà. Ma nel 1429 a Oberhergheim in Alsazia, se il contadino richiesto per la *corvée* non voleva mangiare con gli altri nella fattoria dell'intendente, il *Maier*, questi doveva mandargli "a casa sua due pezzi di carne di bue, due pezzi di carne arrosto, una misura di vino e pane per due *Pfennige*"»[11].

Guardiamo quindi più da vicino ed organicamente questa questione dell'alimentazione. Si è detto e scritto che il cibo del contadino era costituito quasi esclusivamente da granaglie, per soprammercato a base maidica, da qui le gravi forme di avitaminosi, fra cui la pellagra. Non è così: buona parte dell'Europa del tempo era carnivora[12]. Carne, anche alle mense più povere, si mangiava in Inghilterra, in Germania, in Toscana, in Romagna, in Lombardia. Scrive George Macaulay Trevelyan a proposito dell'Inghilterra del Seicento (ma il discorso vale anche per i due secoli precedenti): «Il regime alimentare era basato sul pane, o piuttosto sul pane, sulla birra e di solito sulla carne; nel consumo inglese del tempo le verdure e la frutta rappresentavano una piccola percentuale, ma la carne una assai grande [...] Metà degli abitanti delle dimore più povere mangiava, secondo Gregory King, carne ogni giorno; dell'altra metà il più gran numero la gustava almeno due volte la settimana»[13].

Secondo Galvano Flamma a Milano «si mangiavano rape cotte e carne solo tre volte alla settimana»[14]. Là dove la carne di bue era un lusso, la si sostituiva con quella suina. Ed in mancanza di entrambe c'era il pesce salato ch'era un cibo diffuso in tutta Europa. Come il formaggio. Poi c'erano pane di frumento o d'orzo, fagioli, ceci, piselli, frutta, olio, vino o birra.

Questa era la norma per la maggioranza delle regioni europee e per la maggioranza delle popolazioni. Ma prendiamo la mensa del contadino situato sul gradino più basso della scala sociale, il conta-

[11] F. BRAUDEL, *Capitalismo e civiltà materiale*, Einaudi 1977, pp. 134-35.
[12] *Ibidem*, p. 70
[13] G. M. TREVELYAN, *op cit.*, p. 260.
[14] C. M. CIPOLLA, *op. cit.*, p. 219.

dino giornaliero (sotto di lui c'è solo il mendico), in una delle regioni più sottosviluppate dell'Europa del Settecento, il Veneto, e vediamo cosa mangiava. Scrive Marino Berengo nel suo *La società veneta alla fine del '700*: «Frumento, mais, modeste dosi degli altri cereali inferiori (segale, miglio, saggina), fagioli, abbondante verdura fresca; il tutto con condimento di poco sale e d'olio di semi o di ravizzone, costituiscono dunque la minima e la più misera base alimentare delle classi più povere»[15]. A questi alimenti vanno quasi sempre aggiunti la sardella e il formaggio. Questa è in assoluto la dieta più povera che si possa incontrare durante l'ancien régime.

Bene, la moderna scienza dell'alimentazione ha scoperto che un piatto di fagioli (chiamati la «carne dei poveri», «pasto da contadini» e, dal pensatore medioevale Isidoro di Siviglia, «vile legume») costituisce, condito con olio ed integrato con una fetta di pane, una miscela proteica di valore uguale a quello della carne.

Per concludere: quella del cibo era una preoccupazione costante per gli uomini dell'ancien régime – che peraltro avevano bisogni e desideri molto più essenziali dei nostri – ma non un incubo. Essi non morivano di fame, se non in quelle congiunture eccezionali che erano le carestie. Né erano sottoalimentati, al limite della pura sopravvivenza. La sottoalimentazione divenne, caso mai, un problema reale in seguito, verso la fine dell'ancien régime, quando l'antico equilibrio fra città e campagna comincia a rompersi a favore della prima e soprattutto quando, in virtù dei progressi della medicina e della diminuzione della mortalità infantile, c'è in Europa un impressionante aumento della popolazione, non sufficientemente compensato, soprattutto per la produzione delle carni, dai pur rilevanti progressi dell'agricoltura. (Qualche cifra per dare la dimensione del fenomeno: la popolazione dell'Inghilterra e del Galles passò dai sei milioni del 1750 ai diciotto milioni del 1850; quella dell'Europa, nello stesso periodo, da centoventi a duecentodieci milioni). Sarà dopo il 1750, a partire cioè dalla rivoluzione industriale, che la sottoalimentazione, contadina ed urbana, diventerà un problema in Europa e lo resterà a lungo, fino alle soglie del XX secolo quando l'arrivo in massa di carne dall'America, prima salata, in seguito congelata, lo ridurrà grandemente pur senza estinguerlo del tutto.

Abbiamo quindi esaurito favorevolmente le due premesse che avevamo posto come pregiudiziali alla possibilità stessa di fare un paragone, in tema di qualità della vita, fra società tecnologica e quel-

[15] M. BERENGO, *La società veneta alla fine del '700*, Sansoni 1956, p. 81.

la dell'ancien régime: 1. La vita nella società preindustriale era sufficientemente e ragionevolmente lunga. 2. Non si moriva di fame se non in quegli eccezionali periodi di moria paragonabili, per periodicità e dimensioni quantitative, alle guerre mondiali del Novecento.

Naturalmente, dal punto di vista materiale, fisico, la vita era infinitamente più dura di quella attuale. «L'azione più semplice della vita d'oggi giorno richiedeva sforzi; prendere l'acqua dal pozzo, battere l'acciarino sulla pietra focaia per accendere l'esca, tagliare le penne d'oca per scrivere, tutte queste cose richiedevano tempo, fatica ed energia. La coltivazione della terra, il lavoro nella bottega dell'artigiano sottoponevano l'uomo a prove durissime»[16].

La tecnologia, che tende ovviamente al massimo risultato con il minimo sforzo, ha quasi completamente eliminato dalla vita dell'uomo la fatica fisica. Oggi, quasi sempre, basta premere un bottone o azionare una leva per fare in pochissimo tempo ciò che prima si faceva con sforzo e pena in molto tempo.

Inoltre la società tecnologica ha una gamma di beni di consumo che quella preindustriale non poteva nemmeno immaginare. Quella tecnologica è infatti, per definizione, la società che produce la più alta quantità di beni che devono essere consumati nel minor tempo possibile. Si regge su questo principio che ha come corollario quello dell'«obsolescenza programmata del prodotto» per cui i beni devono avere solidità relativa e una durata limitata per essere rapidamente sostituiti da altri, prodotti nel frattempo, altrimenti tutto il sistema entra in crisi.

L'ideale della società rurale dell'ancien régime è invece l'autoconsumo (del cantone, del villaggio, se non addirittura del gruppo familiare), appena allargato a qualche piccolo commercio con l'esterno di pochi beni duraturi[17].

Le differenze non potrebbero essere più marcate: oggi una sovrabbondanza di prodotti, allora poco più dell'indispensabile. E anche se la qualità degli oggetti fabbricati per il consumo di massa è molto discutibile perché, oltre ad essere fatti quasi sempre di materiali di scarso pregio e deperibili, sono anonimi, seriali e privi di gusto, mentre quelli fabbricati dall'artigiano o dall'autodidatta dell'ancien régime hanno sempre qualcosa di personale e sono, in genere, esteticamente gradevoli (basta entrare nella casa dei nostri nonni contadini e osservarvi quei mobili, quelle madie, quelle cassepanche,

[16] P. LASLETT, *op. cit.*, p. 44.
[17] Cfr., fra gli altri, P. GOUBERT, *op. cit.*, p. 87.

quei tavoli, quegli armadi, persino quegli utensili da lavoro, che oggi sono diventati costosi oggetti d'antiquariato, per rendersene conto), la tecnologia ha però prodotto tali e tanti nuovi, sofisticati e scintillanti gadgets che, quanto al godimento di beni materiali, il divario fra oggi e l'ancien régime è, e resta, abissale.

Ma la distanza si abbrevia di molto, fino ad invertire, in certi casi, il suo segno, se dalla miriade di beni possibili estraiamo, per metterli a confronto, quelli essenziali.

La casa, per esempio. «Al pian terreno son collocate, di consueto, la cucina, la stalla (capace per lo più di due capi di bestiame bovino) e la tinaia. Si trova inoltre, quasi sempre a fianco della casa, una tettoia, sotto la quale il mezzadro se ne sta al coperto ad aggiustare i suoi attrezzi od a sminuzzare foraggi pel bestiame. Nei piani superiori si vedono due o tre (ed anche quattro) stanze per dormire; le finestre hanno soltanto gli scuri o l'impannata, e sono senza vetri, ma l'inverno non ha qui la rigidità d'altre regioni. La più spaziosa ed ariosa di queste stanze è destinata generalmente dal mezzadro ad allevare i bachi da seta; i mobili delle stanze da letto consistono in larghi cofani per custodirvi gli abiti e la biancheria e in poche seggiole di legno. I letti non hanno cortine, né fusti; però oltre il saccone pieno di soffice fogliame di meliga, vi si vede presso gli abbienti un materasso o anche due di lana, e presso i più poveri di stoppa, un buon coltrone trapunto, lenzuoli di tela di canapa. Non vi ha altro camino all'infuori di quello della cucina, nella quale si trovano il desco cui siede la famiglia pel pranzo, le panche per sedersi, la cassamadia in cui si conserva il pane e la farina, la madia per impastare il pane, una batteria di stoviglie di terra o di maiolica, una o due lampade di ottone, una stadera romana, e almeno due secchie di rame per attingere e serbare l'acqua»[18].

Queste sono le case dei mezzadri toscani, in Valdinievole, come le vide Sismondi. Certo i mezzadri non sono all'ultimo posto della scala sociale dell'epoca, ma nemmeno al primo se è vero quello che afferma lo storico Pierre Goubert che «i mezzadri sono generalmente, come proclamano ad una voce gli osservatori del tempo e gli storici attuali, dei poveri diavoli»[19].

Inoltre i mezzadri in alcune zone d'Europa rappresentavano la maggioranza del lavoro agricolo[20], per cui è ragionevole pensare che

[18] J.-C.-L. SISMONDI citato da L. DAL PANE, *Storia del lavoro in Italia dagli inizi del sec. XVIII al 1815*, Giuffrè 1958, p. 144.

[19] P. GOUBERT, *op. cit.*, p. 153.

[20] C. M. CIPOLLA, *op. cit.*, p. 80.

le case descritte da Sismondi, del tutto dignitose, anzi da suscitare qualche prurito nei rappresentanti dell'attuale middle class (per i quali una casa di campagna del genere è il sogno d'una vita), non fossero affatto un'eccezione, ma rappresentassero una buona fetta della condizione abitativa della popolazione rurale.

Ma scendiamo ancora e prendiamo i contadini dipendenti, i lavoratori di livello più basso. «Tutti» scrive Goubert, «sono impiantati su un manso o, nel caso peggiore, su una porzione di esso. Sono alloggiati in una casa spesso di modeste proporzioni – una stanza o due – integrata da un'aia, da qualche stalla ospitante il magro bestiame, dall'orto e da una particella di qualche ara che semineranno a grano quando l'uso del luogo lo permetterà»[21]. Non è gran che, ma forse non è molto peggio delle abitazioni dei ghetti suburbani di molte città europee ed americane, affastellate in falansteri enormi e mostruosi, senza uno spicchio di cielo, senz'aria, senza un centimetro di territorio proprio, e dove l'unico sbocco all'esterno è un balconcino striminzito, su cui intristiscono i fiori, beffarda parodia d'uno spazio vitale perduto. Nell'ancien régime il più stracciato dei contadini aveva almeno un'aia, un orto, un piccolo campo, un pezzo di terra. Per miserabile che fosse quel contadino, anche quando per mestiere gli toccava lavorare i campi altrui, aveva sempre un pezzo di terra suo, uno spicchio di territorio di cui era padrone. Era capo di qualcosa.

Ma anche per chi viveva in città la situazione era meno desolante e spersonalizzata di quanto sia oggi per chi abita al Gratosoglio di Milano, alla Magliana di Roma, al San Paolo di Bari, nella banlieu parigina, al Tannenbusch di Bonn, al Neuperlach di Monaco, nel South Bronx di New York, quartieri ghetto circondati da una campagna ormai abbandonata e ridotta a terrain vague dove si ammucchiano rifiuti, rottami, materiali di risulta, cimiteri di automobili. La città preindustriale, ancora profondamente integrata con la campagna, era circondata da un ricco contado e, all'interno delle sue mura, ampi spazî erano occupati da aie, da vigneti, da vasti orti recintati, da campi coltivati.

Trovar casa non era un problema. Tranne i vagabondi e i mendichi, che erano molto meno di quanto certo folclore ci abbia tramandato (trentamila nell'Inghilterra del Seicento e duecentomila nella Francia dello stesso periodo, vale a dire lo 0,3 per cento e l'1 per cento della popolazione, percentuali non molto lontane dalle nostre),

[21] P. GOUBERT, *op. cit.*, p. 128.

tutti avevano una casa. E per le nuove coppie che si formavano era relativamente facile comprarne una. Il costo degli alloggi era decisamente inferiore rispetto ad oggi. Una casa modesta, si poteva costruire a un costo inferiore all'ammontare di tre anni di lavoro e di salario di un bracciante[22]. Oggi con tre anni di salario d'un manovale non si acquista un monolocale all'estrema periferia di una grande città.

Un altro bene essenziale di cui gli uomini dell'ancien régime disponevano in misura tutt'altro che inferiore ai nostri contemporanei è il tempo. La società tecnologica, dopo i massacri compiuti sugli operai nella prima fase della rivoluzione industriale, ha inventato il tempo libero (che, peraltro, si è trasformato immediatamente in un altro bene di consumo perfettamente inserito nella catena di montaggio della produzione). L'ancien régime non conosceva il tempo libero, ma aveva tempo. Vauban, che scrive agli inizi del Settecento, calcola una media di centottanta giornate di lavoro effettivo l'anno per la Francia dell'epoca. Vauban parla di cose a lui contemporanee ed è quindi particolarmente attendibile[23]. La ragione è presto detta: il lavoro dei contadini e condizionato dalle situazioni meteorologiche e l'inverno è stagione morta. Ma non è solo questo. Il limitato numero delle giornate di lavoro è determinato anche dall'altissimo numero di feste che si celebravano a quei tempi. Un documento lombardo del 1595 ne calcola novantasei, a Venezia erano fra le ottanta e le novanta l'anno e non si è lontani dalla realtà se si indica in una novantina la media delle giornate festive nell'Europa dell'ancien régime. Il lavoro del contadino era durissimo (nelle stagioni calde si alzava alle tre o alle quattro e lavorava sui campi fino alle undici, riprendeva verso le cinque e ci stava fino a buio, facendo tutto a forza di braccia), ma aveva anche molti momenti di riposo e di ricarica. Certo, non tutti i giorni in cui non era sui campi, il contadino se ne stava in ozio, molti vuoti li riempiva con lavori artigianali, sia di autoconsumo, sia per il piccolo commercio, sia aiutando le donne di casa in quelle attività manifatturiere, soprattutto tessitura, che quasi tutte svolgevano a domicilio (il doppio lavoro non è stato inventato nel XX secolo).

In complesso si può però dire con certezza che i ritmi di lavoro di quegli uomini, legati com'erano a quelli della natura, erano più lenti, più ampi, meno affannosi, più armonici, più biologicamente giusti

[22] P. LASLETT, *op. cit.*, p. 113.
[23] S. VAUBAN, *Project d'une dixme royale*, Coonaert 1933, p. 73.

di quelli attuali. A differenza d'oggi, lavoro e tempo libero non erano drasticamente e innaturalmente separati, ma il tempo dell'uomo, proprio perché seguiva i ritmi della natura, era un continuum in cui il lavoro sfumava nel riposo e viceversa, e in questo lento fluire c'era lo spazio, anche psicologico, per la riflessione, la pausa, l'ozio laborioso, l'attività fantastica ed il divertimento semplice ed istintivo e non coatto, drogato ed eterodiretto qual è quello cui si è costretti nel cosiddetto «tempo libero» (è la stessa definizione, «tempo libero», che ha in sé germi di mostruosità, perché segnala la totale alienazione dell'uomo dal proprio lavoro, ma di questi aspetti parleremo nei capitoli successivi).

Ci sono poi altri beni come l'aria, la natura, la quiete, il silenzio che i nostri antenati non pensavano neanche lontanamente che potessero essere considerati tali, perché facevano parte della vita stessa, e che nella società industriale e poi tecnologica si sono drasticamente ridotti e sono diventati merce da ricchi. Scrive Julien che negli Stati Uniti e in Europa si è pensato che «ricerche intese a valutare, sia pur approssimativamente, il valore reale in denaro di beni quali l'aria, la natura, la quiete, il silenzio, la cultura [...] consentiranno un giorno di compensare con valutazioni qualitative le valutazioni quantitative»[24]. Può darsi. Ma non è un buon segno che si sia arrivati a monetizzare l'aria che respiriamo, né depone a favore del proclamato miglior tenore di vita delle masse moderne il fatto che anche l'aria sia diventato un bene da ricchi. Nella società preindustriale c'era parità di respiro.

[24] C. JULIEN, *Il suicidio delle democrazie*, Il Saggiatore 1973, p. 175.

3.
IDENTITÀ E FELICITÀ

Fin qui ci siamo limitati a giocare, per così dire, sul terreno dell'avversario. Abbiamo cioè preso in considerazione fattori, come la lunghezza della vita, la fame, l'alimentazione, i beni materiali, in cui la superiorità della società industriale e tecnologica su quella dell'ancien régime è tale per definizione.

Adesso entreremo in un terreno diverso, di beni forse meno quantificabili e misurabili, ma non per ciò privi d'importanza nella vita degli esseri umani.

È un'armonia complessiva, dove ogni uomo, per povero che fosse, aveva un posto, un ruolo e un senso (o credeva d'averlo, il che fa lo stesso) quella che è stata irrimediabilmente spezzata dalla rivoluzione industriale e che, nonostante tutti gli ottimismi positivistici in contrario, non è stata più ricostruita né tantomeno superata in uno stadio più avanzato di progresso.

Che il mondo feudale, pur con tutte le sue asprezze, ingiustizie, rigide subordinazioni gerarchiche, avesse un suo valore, una sua coerenza etica, estetica ed emotiva, è cosa di cui si resero conto gli stessi Marx ed Engels che nel *Manifesto del Partito comunista* scrivono: «La borghesia ha avuto nella storia una funzione sommamente rivoluzionaria. Dove è giunta al potere, essa ha distrutto tutte le condizioni di vita feudali, patriarcali, idilliache. Essa ha lacerato senza pietà i variopinti legami che nella società feudale avvincevano l'uomo ai suoi superiori naturali, e non ha lasciato tra uomo e uomo altro vincolo che il nudo interesse e lo spietato "pagamento in contanti" [...] Ha fatto della dignità personale un semplice valore di scambio; e in luogo delle innumerevoli franchigie faticosamente acquisite e patentate, ha posto la *sola* libertà di commercio senza scrupoli. In una parola, al posto dello sfruttamento velato da illusioni religiose e politiche, ha messo lo sfruttamento aperto, senza pudore, diretto ed arido. La borghesia ha spogliato della loro aureola tutte quelle attività che per l'innanzi erano considerate degne d'ammirazione e di ri-

spetto. Ha trasformato il medico, il giurista, il prete, il poeta, lo scienziato in suoi operai salariati. La borghesia ha strappato il velo di tenero sentimento che avvolgeva i rapporti di famiglia, e li ha ridotti ad un semplice rapporto di denari»[1].

Naturalmente Marx ed Engels ritenevano che, in virtù della lotta di classe e della vittoria del proletariato sulla borghesia, si sarebbe raggiunto, con la collettivizzazione dei mezzi di produzione, uno stadio superiore di armonia e di felicità tanto rispetto all'epoca feudale che a quella capitalistico-borghese. Il che non è accaduto, neanche dove il proletariato ha vinto e la collettivizzazione dei mezzi di produzione c'è stata. Con tutta probabilità Marx ed Engels sbagliavano bersaglio. Chi ha rivoluzionato le forme di vita non è stata la borghesia, ma la tecnologia. La borghesia non è che un prodotto della tecnologia. Come il proletariato. O, oggi, la tecnocrazia. È la tecnologia che ha cambiato il mondo, non le classi o i sistemi sociali. Tanto è vero che nel mondo industrializzato la «way of life» è sostanzialmente la stessa, all'Ovest come all'Est.

Ma di questo parleremo più avanti. Torniamo per ora alla rivoluzione industriale e alla borghesia, sua mosca cocchiera. Intorno alla metà del XVIII secolo si opera un rovesciamento di prospettiva di portata copernicana. Da una parte infatti, come ha mostrato Karl Polanyi, si passa da un'epoca nella quale le leggi economiche sono subordinate alle esigenze e agli scopi della comunità umana, ad un'epoca successiva nella quale il rapporto si capovolge: le leggi cieche dell'economia prendono liberamente il sopravvento[2].

Dall'altra quella «meccanizzazione della concezione dell'universo», come l'ha chiamata Dijksterhuis, che era già dominante nel Seicento a livello di élites filosofiche, diventa operativa, si generalizza e finisce, in un lungo processo che ha raggiunto il suo parossismo ai giorni nostri, nel trionfo del principio che «deve essere realizzato tutto ciò che la tecnologia può realizzare»[3]. La rivoluzione industriale, in fondo, può essere considerata la combinazione di questo duplice ribaltamento in cui l'uomo viene subordinato ad esigenze che in qualche modo lo trascendono. Questo salto di qualità fu avvertito chiaramente e vissuto in modo traumatico ed ostile proprio da quelle classi subalterne che, a detta degli storici, più avrebbero dovuto sentire co-

[1] K. MARX e F. ENGELS, *Manifesto del Partito comunista*, Editori Riuniti 1969, pp. 58-59.

[2] K. POLANYI, *La grande trasformazione*, Einaudi 1974, p. 141 e sgg.

[3] H. OZBEKHAN, *The Triumph of Technology*, comunicazione al MIT, testo ciclostilato dalla System Development Corporation, Santa Barbara, California.

me intollerabile il giogo dell'ancien régime. Furono esse che vi si opposero in modo, talvolta, molto violento[4].

Del resto la gente dell'era preindustriale, per un suo qualche misterioso sesto senso (o, forse, più concretamente, per il retaggio della forte tradizione culturale greco-romana che aveva messo il problema dell'armonia fra uomo e natura al centro dei suoi interessi) avvertì istintivamente certe trappole dello sviluppo, che allora si profilavano ancora molto alla lontana, con un'acutezza, una perspicacia, un anticipo sbalorditivi rispetto agli uomini dell'età industriale che pur quelle trappole avevano davanti agli occhi, se già non c'erano cascati dentro. Sorprendente è, per esempio, la sensibilità mostrata per il problema, oggi d'attualità drammatica, dell'inquinamento. Scrive Cipolla: «Il carbon fossile fu in uso già nel Medioevo, ma la gente del Medioevo era molto sospettosa di questo tipo di combustibile vagamente ma decisamente intuendo che l'uso di esso implicava conseguenze nocive per l'ambiente. Sotto molti rispetti, la gente del Medioevo, pur nella sua ignorante superstizione, fu molto più cosciente dei possibili danni dell'inquinamento che la gente dell'epoca della rivoluzione industriale»[5]. E Gould, in *Economic Growth*: «L'inquinamento, la distruzione dell'ambiente, la congestione del traffico sono ovviamente il risultato dell'industrializzazione e della tecnologia moderna e non trovano corrispondenza nella società preindustriale. Più si studiano tali società, più ci si rende conto che esse riuscirono a trovare un miracoloso equilibrio con la natura, bilanciando il consumo presente e la conservazione per il futuro con un tale successo che le moderne strutture economiche non sono riuscite nemmeno ad immaginare»[6].

Ma l'inquinamento, cioè il saccheggio indiscriminato della natura e delle sue risorse, non è in fondo che un aspetto marginale – e teoricamente rimediabile – di una distruzione più vasta che invece rimediabile non è: quella dell'equilibrio, psicologico ed emotivo oltre che materiale, su cui si basava l'ancien régime.

[4] V. HUNECKE, *Tendenze anticapitalistiche nella Rivoluzione francese*, in «Società e Storia», 1, 1978, pp. 143-65.

[5] C. M. CIPOLLA, *op. cit.*, p. 127.

[6] J. D. GOULD, *Economic Growth in History*, Methuen 1972, p. 9; trad. it. *Storia e sviluppo economico*, Laterza 1975. Peraltro quella era una società dove era inconcepibile lo spreco, la maggior parte dei beni doveva durare, e di fatto durava, tutta la vita e oltre, riducendo così notevolmente la cumulazione dei rifiuti che, comunque, nell'ancien régime in pratica non esistevano perché tutto, o quasi, veniva riciclato. Siamo agli antipodi della società industriale basata sull'«obsolescenza programmata del prodotto». A Milano la media è di un chilo di rifiuti per abitante al giorno. A New York, capitale del mondo tecnologico, la media è di otto chili al giorno per abitante.

Gli elementi di questo equilibrio sono innanzitutto due, fra di loro intrecciati: 1. Il senso della propria identità. 2. Una solitudine (reale, psicologica, esistenziale) infinitamente minore se paragonata a quella dell'uomo contemporaneo.

L'ancien régime era caratterizzato dalle piccole dimensioni e, entro certi limiti, dalla stabilità. Stabilità delle istituzioni, della famiglia, dei ruoli, dei rapporti umani, degli oggetti. Stabilità dello stesso paesaggio. Come ha notato Laslett, un tempo tutta l'esistenza scorreva in una cerchia di volti amati e familiari, tra oggetti ben noti e prediletti, tutti a dimensione umana[7]. All'interno dei luoghi dove operava, l'uomo dell'ancien régime conosceva tutti ed era da tutti conosciuto. Si sapeva chi fosse e quanto valesse e finiva per saperlo egli stesso. La sua vita si svolgeva all'aperto, davanti agli occhi di tutti, ed era difficile barare.

A mettere al riparo l'uomo dell'ancien régime dai rischi della dissociazione e di quella che gli psicologi chiamerebbero la «perdita del sé» c'era inoltre un fattore determinante che è pressoché scomparso nella società moderna: quasi sempre si lavorava a casa propria. Contadino od artigiano che fosse egli lavorava dove viveva, dove mangiava, dove dormiva e dove aveva sempre dormito, mangiato, vissuto. E il termine *alienazione*, come è noto, è nato verso la metà del secolo XX proprio nel tentativo di descrivere, psicologicamente, la situazione di separazione del lavoratore dal mondo del proprio lavoro.

Il pendolarismo fra abitazione e luogo di lavoro, che oggi è la condizione di tutti, allora era riservato al lavoratore che sedeva sul gradino più basso della scala sociale: il bracciante, per lo più agricolo, circa il 10 per cento della popolazione (almeno in Francia, secondo i calcoli di Vauban). In ogni caso era un pendolarismo di qualità assai diversa perché il bracciante agricolo, il contadino giornaliero, quando doveva lavorare sui campi altrui (peraltro mai molto lontani da casa sua perché, senza mezzi di trasporto, vi era un limite fisiologico di distanza fra l'abitazione ed il luogo di lavoro), si sedeva alla tavola del padrone, mangiava cibo cucinato dalla massaia e «per quel giorno egli diventava un membro della famiglia, spezzando il pane con i membri di questa»[8]. Come ha notato Trevelyan: «In giorni più antichi e più semplici il bracciante aveva trovato molto più spesso ricetto nella cascina, e da mangiare alla tavola di chi lo impiegava; ciò certamente significava che non dipendeva meno, allora, dal datore di

[7] P. LASLETT, *op. cit.*, p. 36.
[8] *Ibidem*, p. 30.

lavoro di quando, più tardi, gli fu assegnata un'abitazione propria ma con l'obbligo di un lavoro fisso. Ma significava anche una più stretta e, quindi, spesso, più umana forma di contatto personale, una minore separazione delle classi»[9].

Diverso è anche il rapporto fra lavoratore ed il prodotto del suo lavoro. Come non c'è, nell'ancien régime, separazione fra lavoratore e il mondo del proprio lavoro, cosi non c'è fra il lavoratore e ciò che produce. Mentre il lavoratore industriale, nella maggioranza dei casi, produce in maniera meccanica, parcellizzata e ripetitiva, beni superflui e che non lo coinvolgono direttamente, il contadino produce beni essenziali – gli alimenti – necessari innanzitutto alla propria sopravvivenza.

Ma nemmeno l'artigiano dell'ancien régime, che pur produce per il mercato, fa un lavoro alienato. A differenza dell'operaio industriale egli adopera strumenti invece di sorvegliar macchine e farsene dettare i ritmi. Non è completamente separato dai mezzi di produzione, che è invece la grande novità portata dalla rivoluzione industriale nell'attività manifatturiera[10]. «L'artigiano della bottega preindustriale [...] lavorava più ore dell'operaio industriale, ma non doveva necessariamente soggiacere alla dura disciplina degli orari e dei tempi della fabbrica, e per diversi settori manifatturieri aveva il piacere e l'orgoglio di far uscire dalle proprie mani un prodotto finito»[11]. Non c'era oggetto che non portasse l'impronta di colui che l'aveva fatto; anche il più semplice, il più usuale, il più andante degli strumenti aveva almeno un fregio, un fronzolo, un tentativo d'abbellimento, di distinzione, di personalizzazione[12]. E poiché il gusto non era ancora stato pervertito dai prodotti in serie, dalle mani degli artigiani e dei contadini-artigiani dell'ancien régime uscì una produzione media d'alto livello e, a volte, l'opera d'arte. Cipolla si chiede come ciò sia stato possibile a petto delle misere retribuzioni che costoro ricevevano e deve ammettere che elementi «intangibili» e «non misurabili» quali il gusto della creazione, l'amore per il proprio lavoro, l'orgoglio della propria abilità, l'amor

[9] G. M. TREVELYAN, *op. cit.*, pp. 439-40.

[10] AA. VV., *Storia economica Cambridge*, vol VI: *La rivoluzione industriale e i suoi sviluppi*, Einaudi 1974, p. 298.

[11] C. M. CIPOLLA, *op. cit.*, p. 131.

[12] Questa abitudine del fregio abbellitore era talmente radicata che è rimasta a lungo anche in piena industrializzazione La si trova nei posti più impensati, per esempio nei tombini delle fogne prodotti ai primi del Novecento dalle acciaierie Falck.

proprio, hanno per l'uomo un valore che nessuna moneta potrà mai interamente compensare[13].

L'artigiano viene del resto da una scuola severa e collaudata: l'apprendistato, che il giovane compiva presso qualche «maestro d'arte» e che durava anni. L'apprendista non riceve alcun salario, in compenso impara, lavorando, un mestiere. Inoltre ha pasti e letto assicurati. Il rapporto fra maestro di bottega ed apprendista è emblematico dell'ancien régime e ci spiega bene il complesso intreccio, economico ma anche emotivo, che legava l'operaio preindustriale al suo datore di lavoro. Per certi versi era più vicino ad un rapporto familiare. Da una parte infatti il maestro d'arte aveva sull'apprendista poteri quasi assoluti, superiori a quelli di un padre, dall'altro aveva anche molti dei doveri del padre. Ce ne rendiamo conto leggendo l'accordo stipulato, nell'Inghilterra dei primi del Settecento, fra i genitori di un ragazzo che sta per diventare apprendista e Thomas Stokes, tessitore nel Wiltshire. Il ragazzo si impegna ad abitare con il padrone per sette anni, a serbare i suoi segreti e a obbedire ai suoi ordini. «Non deve frequentare taverne e birrerie, né giocare ai dadi, alle carte o ad altri giochi illegali qualsiasi, egli non fornicherà con alcuna donna, né contrarrà matrimonio. Non deve assentarsi né di notte, né di giorno senza il permesso del padrone, ma comportarsi da servitore leale e fedele». Dal canto suo, il padrone s'impegna ad insegnare all'apprendista la sua «arte, scienza o professione con moderate punizioni [...] fornendo e concedendo al detto servo cibo e bevande, indumenti, bucato, alloggio e ogni altra cosa durante il detto termine di sette anni, e a dargli due vestiti, e cioè uno per la festa e uno per i giorni lavorativi, al termine di detto periodo»[14]. Come si vede erano condizioni gerarchicamente assai dure (soprattutto se il padrone si fosse rivelato un gaglioffo), ma non si può certamente dire che il rapporto fosse anonimo e spersonalizzato. L'apprendista entrava a far parte, nel bene e nel male, della famiglia del maestro d'arte. Del resto la «bottega» antica, anche quando impiegava quindici o venti persone, e aveva quindi le dimensioni di quella che oggi sarebbe una piccola industria, conservava sempre un'organizzazione molto più vicina a quella della famiglia che della fabbrica moderna. Tutto infatti si svolgeva nella casa del padrone: qui si lavorava, qui si mangiava, qui, a parte i pochi operai giornalieri, si dormiva.

Dal canto suo la famiglia dell'ancien régime era molto più si-

[13] C. M. CIPOLLA, *op. cit.*, p. 141.
[14] P. LASLETT, *op. cit.*, pp. 16-17.

mile ad una «bottega» che alla famiglia mononucleare, asfittica e tristanzuola dell'era tecnologica. Era numerosa, chiassosa e variopinta, comprendendo, oltre ai genitori, i vecchi, numerosi figli (non meno di quattro, come media, nelle famiglie povere, assai di più in quelle ricche), i domestici e, se si trattava di artigiani o di bottegai, gli apprendisti. La straordinaria coesione del nucleo familiare era data dalla comunità di lavoro, e quindi d'interessi, dei suoi membri. I figli aiutavano il padre nei campi o nel lavoro di bottega. Lo stesso faceva la moglie. «Al tempo dei vecchi sistemi agricoli molte donne del villaggio partecipavano attivamente ai lavori dell'appezzamento di terreno assegnato alla famiglia, o avevano in custodia il maiale o la mucca, o portavano al mercato i prodotti, o davan mano a qualche piccola industria locale; nell'Inghilterra del passato [...] la moglie era spesso compartecipe negli affari, o compagna di lavoro del marito»[15]. Nell'antica famiglia non c'era cioè quella schizofrenia fra lavoro del marito e lavoro della moglie che, per la diversità dei tempi, degl'interessi, delle amicizie, delle aspirazioni, dei desideri, è uno dei maggiori fattori di disgregazione della famiglia moderna. Marito e moglie lavoravano fianco a fianco, per un obiettivo comune, e facevano molte delle stesse cose. Né esisteva alcuna sindrome della casalinga frustrata perché alla donna, anche quando fosse stata moglie di un ricco coltivatore, il lavoro davvero non mancava. «Ai vecchi giorni la moglie del coltivatore era sempre stata [...] una donna piena di faccende, con tutte le cure della casa e alcune di quelle della fattoria sulle sue spalle. Nelle cascine era lei stessa il lavorante capo, badando a che le mungitrici fossero in piedi prima dell'alba e spesso lavorando intorno al burro ed al cacio fino ad ora tarda [...] Toccava a lei cucinare e badare non solo alla sua famiglia ma anche ai braccianti che mangiavano alla tavola del marito e dormivano sotto il suo tetto; era dunque una donna sempre indaffarata: con poco tempo di oziare»[16].

Poiché il luogo di lavoro era la casa, o per meglio dire la cascina, la madre, anche se lavorava, poteva rimanere a contatto con i propri figli più piccoli, i cui giuochi sull'aia o nei campi erano relativamente sotto controllo, e non era costretta, come invece accade oggi alla donna che lavora, a lasciarli in mano ad estranei o abbandonati a se stessi per tutta la giornata. (Anche sulla conquista del diritto al lavoro da parte della donna moderna ed emancipata ci sarebbe qualche cosa da dire. La donna, nella società contadina, ha sempre lavo-

[15] G. M. TREVELYAN, *op. cit.*, p. 455.
[16] *Ibidem*, p. 457.

rato, nell'ambito però dell'azienda familiare. Oggi all'antico lavoro all'interno della famiglia e della casa si è aggiunto quello che la donna ha fuori. La conquista del diritto al lavoro femminile ha semplicemente raddoppiato lo sfruttamento, in perfetta armonia con le esigenze della società industriale quando è in fase di espansione, cosicché, se si avesse qualche fiducia nell'intelligenza dei «padroni delle ferriere», verrebbe da chiedersi se non siano stati costoro a finanziare i movimenti di emancipazione della donna e il femminismo).

La famiglia preindustriale aveva inoltre funzioni più larghe di quella tecnologica, funzioni che oggi vengono aridamente chiamate di «assistenza sociale» e sono affidate allo Stato: la cura dei vecchi e dei membri ammalati.

Infine, per quanto ciò possa sembrarci strano, nell'ancien régime quasi nessuno era cosi povero da non avere almeno un servo. «Al tempo degli Stuart, un quarto o un terzo delle famiglie del paese avevano dei servi e questo significa che anche gente molto umile ne aveva, oltre ai nobili e ai ricchi. Gran parte dei servi, inoltre, maschi o femmine che fossero, delle grandi come nelle piccole famiglie, venivano impiegati nei lavori agricoli»[17]. Ma i domestici erano molto diffusi anche in città dove rappresentavano, in media, il 10 per cento della popolazione totale (erano il 10 per cento nella Friburgo e nella Berna del 1448, l'11 per cento nella Bologna del 1581, il 9 per cento nella Firenze e nella Venezia della metà del Seicento e addirittura il 20 per cento nella Londra del 1695). Nella Firenze del 1551 solo la metà delle famiglie non aveva servitori. Come si spiega tutto ciò? Erano le famiglie più povere che mandavano i loro ragazzi o le loro ragazze, dopo i dieci anni, a servizio presso altre famiglie solo un po' meno povere. Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, i servitori ed i domestici erano una categoria privilegiata e spesso invidiata. Il servo non rischiava né la fame né la miseria (cibo, alloggio, riscaldamento e vestiario venivano provveduti dalla famiglia del padrone[18]), anche se, come è stato scritto, pagava questa situazione di sicurezza con la rinuncia ad una propria casa e, a volte, anche ad una propria famiglia[19]. Era, però, probabilmente, una rinuncia meno pe-

[17] P. LASLETT, *op. cit.*, p. 27. Cfr. anche E. LE ROY LADURIE, *Il Carnevale di Romans*, Rizzoli 1981, p. 12.

[18] C. M. CIPOLLA, *op. cit.*, p. 46. «Se la domestica dell'artigiano fiorentino Bartolomeo Masi riuscì a mettere da parte 14 fiorini in cinque anni, gli è che cibo, alloggio, riscaldamento e probabilmente parte del vestiario venivano provveduti dalla famiglia del padrone»

[19] G. ASSERETO e F. BARONCELLI, *Sulla povertà*, Herodote Paperbacks Università 1983, p. 11.

sante di quanto possa figurarsela la nostra sensibilità. Perché il servo, sia pure in posizione di assoluta dipendenza, peraltro spesso non molto diversa da quella dei figli, faceva parte integrante della famiglia e i rapporti che stabiliva con gli altri membri erano indiscutibilmente dei rapporti affettivi.

Del resto la varietà, la ricchezza e, nello stesso tempo, la stabilità e lo spessore dei rapporti affettivi e dei coinvolgimenti emotivi (positivi come negativi, naturalmente, ma questo in fondo ha poca importanza) è ciò che caratterizza la famiglia d'un tempo e, con essa, l'intero ancien régime. Basta guardarla un attimo, come in una fotografia, questa famiglia antica, con i suoi vecchi, gli adulti, le donne, i figli grandi, i moltissimi bambini (il 45 per cento della popolazione, secondo una stima di Gregory King), i servi, gli apprendisti, gli ospiti a vario titolo, per rendersi conto che non era facile soffrirvi la solitudine.

Inoltre nell'ancien régime esisteva una vita comunitaria con legami molto più forti e profondi della nostra. Al centro stava il villaggio che altro non era che un'associazione di gruppi familiari fortemente legati l'uno all'altro. «Ai fattori di carattere geografico, il semplice dato cioè di stare tutti insieme in un unico luogo, si aggiungeva tutta quella serie di vincoli che si formano fra gli esseri umani quando vivono a lungo in stretto contatto di vicinanza: i vincoli di matrimonio e di parentela, di origini e di esperienze comuni, di amicizia e collaborazione in questioni d'interesse generale»[20]. Ma la coesione fra i membri del villaggio era resa straordinariamente forte soprattutto dal fatto che parte della terra era di proprietà collettiva (terre comunali, terreni incolti, boschi, foreste) e che la stessa proprietà individuale era limitata da una serie di diritti collettivi cui era legata: diritto di pascolo libero e conseguente divieto di recinzione dei campi, diritto di «seconda erba», disciplina delle culture, regolamentazione dell'inizio della fienatura, della mietitura, della vendemmia, gregge e pastore in comune, ecc.[21]. La società contadina – come del resto l'intera società dell'ancien régime – era fortemente integrata e «l'esistenza di una terra di sfruttamento comune formava fra i membri della comunità, a qualunque sistema agrario obbedisse il territorio, un possente legame»[22].

In tutta Europa il luogo focale del villaggio è, naturalmente, la

[20] P. LASLETT, *op. cit.*, p. 98.
[21] A. SOBOUL, *La società francese nella seconda metà del Settecento*, Giannini 1971, pp. 18-19.
[22] *Ibidem*, p. 17.

parrocchia e il giorno dei giorni la domenica. La messa riunisce in chiesa tutti gli adulti validi. La domenica è anche il giorno degli incontri parrocchiali, dello scambio d'informazioni (il prete fa da gazzettiere ufficiale), il giorno della taverna, delle danze, delle bocce per gli uomini, dei birilli per le donne; del gioco del vaglio, della palma, della piastrella, se si è in Francia; del combattimento dei galli e delle corse di cavalli in Inghilterra; della pallacorda, del tiro con l'arco o con la balestra nelle Fiandre e in Vallonia. In questi giochi si mescolavano tutti i ceti sociali, senza distinzione, dal duca al contadino[23]. Del resto il contatto personale anche fra uomini molto distanti per censo era una necessità, e quindi una costante, nell'ancien régime, perché, come ha acutamente notato Marc Bloch, non c'era allora nessuna tecnica che potesse supplirvi. Era una regola che valeva per tutti, anche per i re. Scrive Bloch: «Sarebbe stato impossibile governare lo stato dal fondo di un palazzo: per reggere un paese, non esisteva altro mezzo che cavalcarlo senza tregua, in tutti i sensi. I re della prima età feudale si sono letteralmente ammazzati di viaggi»[24].

È forse per questo mescolarsi, per questo stare a contatto di gomito, per questo vivere ciascuno davanti al proscenio comune, che quello dell'ancien régime, nonostante le rigide divisioni di casta, dà la sensazione di essere un «mondo di tutti» dove ognuno ha la sua parte, per quanto piccola, e non è semplicemente spettatore e numero.

Questo mondo, indubbiamente circoscritto e limitato, è però, sempre per la ragione indicata da Bloch, molto meno chiuso e privo di contatti di quanto non si creda. Tutta l'Europa del Medioevo e dell'ancien régime fu continuamente percorsa, oltre che da re e principi, da viandanti, da mercanti, da chierici, da pellegrini, da mendichi e da ogni sorta di persone. Scrive ancora Bloch: «Privo di corrispondenti sui quali potesse sgravarsi della preoccupazione di acquistare e di vendere, quasi sicuro d'altronde di non trovare mai riunita in un medesimo luogo una clientela sufficiente per assicurare i propri guadagni, ogni mercante era un venditore ambulante, un "vagabondo", che inseguiva la fortuna per monti e valli. Assetato di scienza e di ascetica, il chierico doveva percorrere l'Europa alla ricerca del maestro desiderato: Gerberto d'Aurillac studiò le scienze matematiche in Spagna e la filosofia a Reims; l'inglese Stephen Harding imparò il perfetto monachesimo nell'abbazia borgognona di Molesmes.

[23] G. M. TREVELYAN, *op. cit.*, pp. 298-99.
[24] M. BLOCH, *op. cit.*, pp. 79-81. Bloch si riferisce al Medioevo, ma la sostanza del suo discorso vale, in buona misura, anche per l'ancien régime in senso stretto.

Prima di lui, sant'Oddone, il futuro abate di Cluny, aveva percorso la Francia nella speranza di scoprirvi un monastero in cui si vivesse secondo la Regola [...] Ma sulle strade dell'Occidente non erano rari neanche gli umili: fuggiaschi, cacciati dalla guerra o dalla carestia; avventurieri, mezzo soldati, mezzo banditi; contadini che, avidi di un'esistenza migliore, speravano di trovare, lontano dalla loro prima patria, qualche campo da dissodare; infine pellegrini. La stessa mentalità religiosa spingeva infatti agli spostamenti; e più di un buon cristiano, ricco o povero, chierico o laico, pensava di non poter acquistare la salute del corpo o dell'anima fuorché a prezzo di un viaggio lontano [...] Dalla partenza all'arrivo, il viaggiatore aveva la scelta fra parecchi itinerari, nessuno dei quali s'imponeva in modo assoluto. La circolazione, in una parola, non s'incanalava seguendo qualche grande arteria; si distribuiva capricciosamente in una moltitudine di piccoli canali. Non v'era castello, borgo o monastero, per quanto discosti, che non potesse sperare di ricevere la visita di erranti, legami viventi con il vasto mondo»[25].

Si dirà che questi erano spostamenti di carattere abbastanza eccezionale. Il che è vero. (Come è vero, peraltro, che è proprio questa eccezionalità che dava a quegli incontri una grande pregnanza. Oggi viaggiano tutti, ma nessuno se ne accorge, né chi viaggia né chi riceve il viaggiatore). Ma nemmeno in un raggio più limitato mancavano le occasioni d'incontro se è vero che nella sola provincia di Asti le fiere e i mercati (che nell'economia dell'ancien régime erano d'essenziale importanza) furono, nell'anno 1753, quasi ottocento[26].

Altri viaggiatori più comuni e frequenti erano «gli ambulanti, equipaggiati spesso con una mula e a volte con una carretta, che portavano nel fondo delle province i mille piccoli comforts delle città: aghi, pizzi, gingilli, unguenti, miracolosi elisir; ma trasportavano e vendevano in special modo a modestissimo prezzo lo strumento essenziale della cultura popolare: il libro a buon mercato, cioè il piccolo manuale edificante, l'almanacco [...] o anche libelli o opere proibite. La frequenza del loro passaggio fa fede del loro numero, che dovette ascendere a diverse migliaia»[27].

Non è neanche esatto che il mondo rurale, cioè la più parte

[25] *Ibidem*, pp. 79-81.

[26] M. AMBROSOLI, *Fiere e mercati in un'area agricola piemontese fra Sette e Ottocento*, in *Storia d'Italia. Annali 1: Dal feudalesimo al capitalismo*, Einaudi 1978, p. 687. In quell'anno nella provincia di Asti le fiere e i mercati furono, per l'esattezza, 795.

[27] P. GOUBERT, *op. cit.*, p. 125. Il riferimento è alla Francia.

dell'ancien régime, fosse del tutto monoculturale. Nel villaggio di campagna insieme al contadino vivevano artigiani e piccoli professionisti: il sarto, il fabbro, il falegname, il muratore, il maestro di scuola, il barbiere-chirurgo, lo scrivano, il mugnaio, tessitori, idraulici, tintori, conciatori, locandieri, fabbricanti di frecce, sellai, potatori di siepi, costruttori di ruote e di aratri.

Lo scenario in cui si svolge questa vita abbastanza variegata, ma dai ritmi lenti e densi, è una natura ancora intatta, ma non più così ostile come era stata nel Medioevo e nelle epoche precedenti. Il lavoro dell'uomo ne aveva ormai addomesticato una fetta considerevole. Nel giugno del 1653 una ragazza inglese, Dorothy Osborne, scrive al suo innamorato di questi termini: «Mi chiedete come me la passo qui [...] Nel buon caldo sto a leggere o a lavorare, verso le sei o le sette me ne vo in un prato comune qui vicino a casa dove un buon numero di ragazze badano alle pecore e alle mucche e siedono all'ombra a cantar ballate. Parlo con loro e mi accorgo che nulla loro manca per farne le più felici della terra, se non rendersi conto che lo sono». Nota Trevelyan: «Non durante tutto l'anno potevano le ragazze "sedere all'ombra a cantar ballate" [...] C'era vita dura, povertà e freddo in quei graziosi villaggi e fattorie, ma la semplicità e la bellezza della vita a contatto con la natura era una realtà di fatto, non l'immaginazione di un poeta»[28].

Quel meraviglioso equilibrio fra uomo e natura, fra città e campagna, raggiunse il suo punto massimo, in Europa, proprio verso la fine dell'ancien régime, a metà del Settecento, e si mantenne per qualche decennio ancora, fino a quando l'accelerazione dello sviluppo, gli ulteriori progressi della tecnica, l'avvento dei trasporti a motore, non lo distrussero probabilmente per sempre.

Da ultimo, come «norma di chiusura» di questo sistema, come collante finale, c'era a tenerlo unito nelle sue speranze, nelle sue paure, nelle sue contraddizioni, nei suoi contrasti, nelle sue crudezze, nel suo modo di vivere e di morire, la fede in Dio, cui l'intera popolazione partecipava sia pur mescolandola alla superstizione grossolana e ad un fondo animistico e pagano. E poco importa qui sapere se questa fede fosse ben riposta o no, perché, come scrive Huizinga, anche l'illusione è una realtà e la sua mancanza contribuisce a peggiorare la vita.

Si sostiene che proprio ciò che consente all'uomo dell'ancien régime di mantenere un'identità e di conoscere una minor solitudine

[28] G. M. TREVELYAN, *op. cit.*, p. 225.

esistenziale, vale a dire, come abbiamo fin qui visto, i forti legami che egli ha con la famiglia, con la chiesa, con la microsocietà di cui fa parte, è anche il suo limite: egli ha poche possibilità di scelta. Al contrario l'uomo moderno, grazie all'affievolimento di questi legami, coniugato con i notevolissimi mezzi messi a disposizione dalla tecnologia, ha una gamma di scelte, di opzioni, di «chances di vita» infinitamente maggiore. La parziale perdita di identità dell'uomo contemporaneo e la sua solitudine sarebbero il prezzo da pagare per l'aumento delle sue potenzialità.

Fautori di questa tesi sono soprattutto i neoliberisti, con alla testa un sociologo molto alla moda, Ralph Dahrendorf, secondo il quale l'elemento che caratterizzerebbe la società moderna, rispetto all'antica, sarebbe proprio il grande aumento di chances di vita: un maggior numero di possibilità per un sempre maggior numero di persone. Questo aumento delle chances sarebbe anzi il senso stesso della storia, il fine ultimo verso il quale correrebbe l'umanità[29].

Scrive Dahrendorf: «Le società che noi chiamiamo moderne hanno portato ad una enorme crescita di chances di vita umane, e questa è forse la caratteristica più importante della storia recente. Il numero e la portata delle opzioni disponibili è considerevolmente salito, come anche il numero degli uomini per i quali queste opzioni sono disponibili [...] Dove esiste il suffragio universale gli uomini possono prendere decisioni politiche, dove il reddito reale medio si aggira intorno ai 10.000 dollari possono fare le ferie a Majorca, dove esistono comunicazioni libere possono stabilire e sviluppare di propria iniziativa rapporti con gli altri [...] Di giorno in giorno, gente di ogni tipo può fare sempre più ciò che vuole [...] Il denaro offre chances di vita [...] Esso offre possibilità, occasioni, è nella realtà, in un certo senso, *l'insieme* di tutte le occasioni ("non c'è nulla che non si possa comprare con il denaro") [...] Le società premoderne con le preponderanti forze della famiglia, del ceto e della casta, della tribù, della chiesa, della schiavitù, della dipendenza feudale erano, per molti versi, solo forme di relazione senza scelta. I legami sociali, propri di uno *status* ineludibile, hanno dominato la vita degli uomini. L'avvento della società moderna ha significato incontestabilmente

[29] R. DAHRENDORF, *La libertà che cambia*, Laterza 1981, p. 17. Anche parte della giovane filosofia di derivazione marxista, pur se ormai molto dubbiosa sulle sorti «meravigliose e progressive», ritiene che la tecnica offra all'uomo un maggior numero di «chances di vita». (Cfr. G. GIORELLO, in *Scienza amara*, inchiesta di M. Fini, «Pagina», 18 marzo 1982: «Se il progresso ha ancora un senso, per me ha quello di aumentare le "chances della vita", le opzioni di vita dell'uomo. E a mio parere la scienza e la tecnologia offrono all'uomo un maggior numero di chances»).

un'espansione delle possibilità di scelta, ma solo al prezzo di lacerare le legature esistenti [...] La particolare combinazione di opzioni e legami, di possibilità di scelta e di vincoli di cui sono costituite le chances di vita è ciò che ci consente di valutare il senso della storia [...] esso consisterebbe proprio nel creare più chances di vita per più uomini»[30].

Lasciando perdere il senso della storia – che la storia possa non avere né un senso né un fine è evidentemente un boccone troppo amaro da mandar giù – è però vero che la rottura dei legami, la maggior capacità tecnologica e quindi anche economica, offrono più chances di vita all'uomo moderno? In apparenza indubbiamente sì. Ma se si va a guardare un po' più da vicino, questo aumento delle chances si rivela illusorio come una fata Morgana e anche, come tutti gli abbagli, non privo di sgradevoli conseguenze.

Cominciamo da un esempio molto semplice, ma anche molto significativo perché prende in esame un elemento emblematico, quasi un simbolo della società delle comunicazioni: il viaggio e, in particolare, il viaggio di piacere. Oggi con il treno, con la macchina, con l'aereo, la possibilità di arrivare rapidamente ovunque è aumentata in misura enorme (e per un grandissimo numero di persone, basti un dato fra i tanti: nel 1982 il traffico aereo mondiale ha spostato novecento milioni di viaggiatori) rispetto all'ancien régime quando ci si muoveva a piedi, a dorso di mulo, a cavallo e la massima velocità via terra, vertiginosa per l'epoca, era quella raggiunta con cavalli di posta: venti chilometri l'ora, beninteso alla condizione che si trovassero cavalli freschi ad ogni tappa (per le vie d'acqua, fiumi e mari, le cose andavano meglio e la velocità di spostamento non era poi molto distante da quella attuale).

Oggi il mondo intero è alla nostra portata, prima tutto era lontano. Ma per avere le emozioni, le curiosità, le meraviglie, le eccitazioni, il senso d'avventura, gli stimoli che chiediamo ad un viaggio noi dobbiamo spingerci in regioni sempre più remote ed esotiche per trovare poi anche qui una realtà non molto diversa da quella che abbiamo lasciato a casa. Perché la tecnologia e il sistema dei mezzi d'informazione, con un processo che è stato lungo ma che ha avuto la sua massima accelerazione a partire dal secondo dopoguerra, hanno appiattito i costumi, hanno livellato intere culture, altre hanno fatto completamente sparire, altre, al pari di certe specie animali, vengono tenute in vita artificialmente, altre ancora fanno capolino fra i

[30] R. DAHRENDORF, *op. cit.*, pp. 16, 42-43, 47.

materiali di risulta del mondo industriale come malinconici resti archeologici.

C'è da chiedersi se la tendenziale scomparsa di centinaia di culture, con i rispettivi usi e costumi, a favore di una sola, quella tecnologica, di centinaia di lingue, di migliaia di dialetti vada intesa anch'essa come un aumento di ricchezza e di chances di vita nel senso che intende Dahrendorf. Non lo è in ogni caso, per restare al nostro esempio, dal punto di vista di chi oggi si mette in viaggio.

Ma ad attenuare il piacere di viaggiare non c'è solo il dato oggettivo, esteriore, che il mondo tende a diventare monoculturale e che la produzione tecnologica di massa lo rende omogeneo e monotono (un televisore è un televisore a New York come a Tokio o a Samarcanda o a Ulan Bator); questo dato si sposa con un altro, interno alla dinamica stessa del viaggio nell'era tecnologica: la sua facilità e quindi la sua banalizzazione. Ciò quindi che abbiamo guadagnato in estensione, l'abbiamo perduto in profondità e in intensità. Un tempo per avere quelle emozioni che oggi faticosamente, affannosamente e quasi sempre inutilmente cerchiamo in viaggi sempre più lontani, complicati, esotici e costosi bastava spostarsi di pochi chilometri e, come ci ha mostrato *L'albero degli zoccoli* di Ermanno Olmi, un viaggio dalla campagna bergamasca a Milano era una meravigliosa e straordinaria avventura che ognuno poteva permettersi, anche il più povero dei contadini.

La velocità dei mezzi di comunicazione ha reso il mondo più piccolo e, per quanto ciò possa sembrarci strano, in breve volger di tempo ha ristretto e non allargato i nostri orizzonti. L'uomo dell'ancien régime si trovava davanti un mondo sterminato, sconosciuto, che cambiava faccia, costumi, lingua, oggetti, architettura da un villaggio all'altro e che non aveva confini.

Ed ecco che quello che ci sembrava un arricchimento, la velocità, si trasforma nel suo contrario. Ciò che sembrava aumentare le nostre chances, in realtà le restringe. L'operaio americano con il suo reddito da 10.000 dollari può ben passare le ferie a Majorca, ma quando ormai è del tutto privo di senso andare a Majorca.

La sensazione è che ciò che si è detto per il viaggio valga per molti aspetti della società moderna, se non per tutti. In realtà è la stessa tecnologia che proprio mentre incessantemente apre nuove possibilità, nello stesso tempo, in un processo estenuante come una fatica di Sisifo, le annulla, perché il suo trend più autentico e profondo è un altro, contrario alle chances di vita: ed è quello dell'appiattimento e, per usare un termine caro a Pasolini, dell'omologazione. Lo

ammette lo stesso Dahrendorf quando scrive: «Il paradosso di Hirsch aggrava un'altra volta l'impressione che proprio nell'uguaglianza sia insito un effetto frustrante: noi agiamo come se avessimo a che fare solo con "beni materiali", che possono essere largamente distribuiti senza notare che spesso, di fatto, si tratta di "beni posizionali" che o sono indivisibili (come la posizione del Papa), oppure (come la casetta solitaria sul laghetto di montagna) perdono il loro valore per il fatto stesso di essere generalizzati»[31].

Ma c'è qualcosa di più e di più profondo. La società tecnologica, proprio per le esigenze di razionalizzazione da cui nasce, tende ad eliminare il rischio individuale (mentre aumentano alcuni rischi collettivi). Ma con il rischio individuale elimina anche la chance individuale. Perché non c'è chance senza rischio, questa è la dura, ma invalicabile, legge della natura. Ecco perché Marcuse può scrivere che «al di sotto della sua ovvia dinamica di superficie, questa società è un sistema di vita completamente statico, che si tiene in moto da solo con la sua produttività oppressiva»[32].

Mi pare che Marcuse metta il dito sulla piaga. In realtà, con buona pace di Dahrendorf, ad essere aumentate non sono le «chances di vita» ma solo, ancora una volta, i beni di consumo. Ma questi sono dei veri beni? Soddisfano cioè dei bisogni reali? In verità l'unico bisogno che soddisfano sicuramente è quello dell'economia industriale che deve produrre a certe velocità, e non al di sotto, per potere, come la bicicletta, restare in piedi. La società industriale ha bisogno del bisogno. Perciò lo crea. Scrive ancora Marcuse: «È possibile distinguere fra bisogni veri e bisogni falsi. I bisogni "falsi" sono quelli che vengono sovrimposti all'individuo da parte d'interessi sociali particolari [...] La maggior parte dei bisogni che oggi prevalgono, il bisogno di rilassarsi, di divertirsi, di comportarsi e di consumare in accordo con gli annunci pubblicitari, di amare e di odiare ciò che gli altri amano e odiano, appartiene a questa categoria di falsi bisogni»[33]. Ma, proprio perché sono fittizi, la soddisfazione di questi bisogni dà un piacere molto relativo se è vero, come scrive Voltaire, che «non c'è vero piacere senza vero bisogno». Per dirla con lo psicologo «la società tecnologico-scientifica crea dei bisogni surrettizi e dei piaceri che sono altrettanto surrettizi, ripetitivi, inestinguibili, insaziabili, una vera e propria coazione a ripetere di tipo paranoico da cui il grande assente è proprio il piacere»[34].

[31] *Ibidem*, p. 84.
[32] H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi 1973, p. 37.
[33] *Ibidem*, p. 25.
[34] D. ORIGLIA, La *Scienza amara*, inchiesta di M. Fini, «Pagina», cit.

Ma anche se destinati a bisogni inesistenti o drogati questi beni di consumo non sono però senza peso: hanno un ruolo nella nostra esistenza, la riempiono, la condizionano. Noi viviamo circondati da una grande quantità di «gioconi», televisori, videotape, videogame, automobili, calcolatorini, personal computer e altri innumerevoli gadgets. E sono proprio questi «gioconi» che impediscono all'uomo moderno di maturare, lo fanno anzi lentamente regredire alla fase infantile. Scriveva Huizinga già nel 1935: «L'uomo vive letteralmente nel suo mondo di prodigi come un fanciullo, è anzi un fanciullo di fiaba. Può viaggiare in velivolo, parlare con un altro emisfero, procurarsi delle leccornie mettendo pochi soldi in un automatico, portarsi a casa un pezzo di mondo con la radio. Preme un bottone e la vita gli affluisce incontro. Può una tale vita renderlo emancipato? Al contrario la vita per lui è diventata un giocattolo. C'è da stupire che vi si comporti come un bambino?»[35].

E proprio come un bambino l'uomo non sa più distinguere l'essenziale da quello che non lo è. Questa è la conseguenza più grave di quel «surplus» di beni che Dahrendorf scambia per chances di vita. E qui, anche, la lacerazione degli antichi legami si rivela un danno senza contropartita. L'energia emotiva dell'uomo della società affluente si disperde infatti inevitabilmente su una moltitudine di pseudointeressi, di pseudobisogni, di pseudoconoscenze la cui massa ostacola i sentimenti essenziali – i bisogni essenziali – forti, profondi, duraturi di cui l'uomo moderno, è un dato dell'esperienza comune, si rivela ormai incapace. Le sue passioni sono mediocri come i suoi vizi. È sentimentalmente un impotente. Nelle collettività premoderne è vero che le forme di relazione erano spesso senza scelta, ma erano talmente cariche di significato da poter sostenere tutta una vita.

Chiusi nella nostra casa telematica, sempre più perfetta ed autosufficiente, i rapporti più continui e diretti li abbiamo con gli oggetti che ci circondano. Non diciamo cosa nuova se affermiamo che la tecnologia è diventata il maggior veicolo di *reificazione* dell'uomo[36]. L'uomo tecnologico è davvero sempre più ciò che ha (come Marx pensava che fosse il borghese) e sempre meno ciò che è. In questa festa degli oggetti è solo. E fra la folla dei suoi simili è anonimo. E questo suo anonimato non è relativo solo all'universo mondo – di cui pur l'uomo tecnologico, in virtù dei mezzi di comunicazione, è costretto ad essere partecipe – ma lo aggredisce ormai ovunque, in territori

[35] J. HUIZINGA, *La crisi della civiltà*, Einaudi 1974, pp. 114-15.
[36] H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 181.

sempre più circoscritti e una volta familiari, nella sua città, nel luogo di lavoro, nel quartiere, nella sua stessa casa (nelle grandi città dopo le esequie si affigge sul portone del caseggiato dove abitava il defunto un cartello che dice «la famiglia Tal dei Tali ringrazia per la sentita partecipazione al suo dolore», il biglietto è prestampato, solo il nome viene aggiunto a mano di volta in volta).

L'anonimato ha un'altra conseguenza: costringe l'uomo alla spasmodica ricerca del successo pubblico. Perché l'uomo senza successo è, oggi, un uomo senza identità. Il successo è il solo modo di procurarsene una, sia pur fittizia. Ma qui scatta un'altra delle infinite trappole seminate dalla società industriale: il successo si dimostra psicologicamente irraggiungibile perché, come ben sanno gli psichiatri, la sua soglia viene continuamente spostata in avanti, in una rincorsa che non ha mai fine. È la versione aggiornata del supplizio di Tantalo. E andando a scavare sotto il mito del successo si trova qualcosa di ancor più generale: il distacco fra aspirazioni e realtà che nella società industriale è un fenomeno di massa che riguarda individui di qualsiasi condizione sociale. La società tecnologica, e l'ideologia illuministico-positivista che le sta alle spalle, ha caricato gli individui di aspettative che evidentemente non può soddisfare. Essa produce oggetti, ma gli oggetti sono inerti e di per sé impotenti a dare un senso alla vita dell'uomo. Da qui l'angoscioso senso di scacco esistenziale che oggi ci prende alla gola e che era sconosciuto ai nostri antenati. «Oggi l'adulto prova, presto o tardi, il sentimento d'aver fallito, il sentimento che la sua vita adulto non ha realizzato nessuna delle promesse della sua adolescenza. Questo sentimento è all'origine del clima di depressione che si diffonde nelle classi agiate delle società industriali»[37].

Tutto ciò era estraneo agli uomini e alle donne dell'antico mondo contadino. Non c'era allora, nella stragrande maggioranza, il senso d'un destino individuale da realizzare ad ogni costo, ma piuttosto quello d'una sorte collettiva e cosmica su cui gli uomini e il loro affannarsi non avevano presa. Si aveva la consapevolezza, stolidamente persa dall'uomo contemporaneo, che la vita è anche, e forse soprattutto, fatica e dolore. E c'era quindi, in ogni uomo, una maggiore armonia fra aspirazioni e realtà e una maggiore serenità complessiva. Piero Camporesi esprime così, nel dualismo contadino/mercante, povero/ricco, questo diverso atteggiamento esistenziale: «L'affannoso tempo storico e lineare del mercante misurato sui ritmi della partita

[37] P. ARIÈS, *op. cit.*, pp. 44-45.

doppia, dei tassi d'interesse e dell'investimento produttivo non era il tempo dei contadini, serpentino, ciclico, ritmato dalle stagioni, dai soli e dalle lune [...] Il povero coniuga i verbi al presente, non conosce le lusinghe ingannevoli del futuro, contrariamente al ricco che costruisce strategie nel tempo tracciando precari piani e ipotetiche prospettive»[38].

Si obietterà che in questo capitolo ho elencato come patrimonio dell'ancien régime, in contrapposizione al mondo contemporaneo, dei valori come l'identità, la minore solitudine, l'armonia, i forti sentimenti, la bellezza del paesaggio, l'illusione della fede, che non sono quantificabili mentre invece la società tecnologica produce beni individuabili, concreti e verificabili e che quindi, se non si vuole ammettere la superiorità d'una società sulla base della sua maggior ricchezza materiale, nessun paragone è possibile perché, fra ancien regime e società industriale, manca qualsiasi denominatore comune per misurarvi la qualità della vita. È questo uno degli argomenti con cui chi non vuole sentire parlare dell'«indecente questione» suole sostenere l'improponibilità e quindi l'oziosità di tali raffronti. Ma non è esatto, ci sono almeno due fattori su cui misurare la qualità della vita e la felicità relativa, o se si preferisce l'infelicità. di società tanto diverse: il suicidio e la malattia mentale.

Secondo studi condotti, su una base di quattrocentomila persone, nella Londra del ventennio fra il 1640 ed il 1660, la percentuale dei suicidi fu di 2,5 su centomila abitanti[39]. Indubbiamente la base presa in esame è troppo ristretta per costituire un dato generalizzabile con sicurezza all'intero ancien régime. Ma in attesa che gli storici ci diano ulteriori informazioni bisogna accontentarsi di quello che si ha. Peraltro è molto probabile che il dato di 2,5 pecchi per eccesso e non per difetto perché non è riferito ad una realtà rurale quale era, per i quattro quinti, quella dell'ancien régime, ma ad una città come Londra che all'epoca, con più di cinquecentomila abitanti, aveva già le dimensioni di una metropoli moderna ed è noto, dal classico studio di Durkheim, che fra i più importanti fattori che determinano il livello dei suicidi c'è l'urbanizzazione (fenomeno, del resto, peculiare della civiltà industriale)[40].

[38] P. CAMPORESI, *Cultura popolare e cultura d'élite fra Medioevo ed età moderna*, cit., p. 138.

[39] P. LASLETT, *op. cit.*, pp. 163-65.

[40] E. DURKHEIM, *Il suicidio. L'educazione morale*, UTET 1970. Dai tempi di Durkheim (1859-1917) l'urbanizzazione ha fatto dei balzi selvaggi e continua a

Comunque, per quanto approssimativo, il dato sui suicidi londinesi ci è utile per valutare l'inarrestabile escalation dei suicidi che si ha con l'avvento e il progredire della rivoluzione industriale. Nel 1851 i suicidi, nel mondo industrializzato, erano già 6,8 su centomila abitanti e sono diventati 19,4 su centomila nel 1975, con picchi altissimi nei paesi dell'Est europeo: 36,1 in Ungheria; 30,5 in Germania Est; 24,2 in Cecoslovacchia; 22,9 nell'«Austria felix» (seguono Germania con 22,5; Stati Uniti con 11,1; Norvegia con 8,1 ed Italia, per sua fortuna fanalino di coda in questa classifica, con 6 suicidi su centomila abitanti)[41]. E la tendenza è quella del costante, ulteriore, massiccio aumento. Se la Svezia aveva 22 suicidi su centomila abitanti nel 1975, nel 1980 era salita a 25, ed il Giappone, nello stesso periodo, è passato da 15,6 a 18,5.

La percentuale dei suicidi è quindi, mediamente, triplicata dal 1850 ad oggi e, se diamo credito agli studi condotti sulla Londra di metà Seicento, almeno decuplicata rispetto all'ancien régime. Ed è di questi ultimi vent'anni l'impressionante fenomeno, prima sconosciuto, dei suicidi dei vecchi, che vi ricorrono sempre più spesso a causa di quelle condizioni d'isolamento e di emarginazione di cui abbiamo già parlato.

A conferma indiretta che il suicidio è una malattia della cosiddetta «società del benessere», cioè della società industriale, c'è il dato del Mezzogiorno d'Italia in cui il numero dei suicidi, 3,1 su centomila abitanti, è all'incirca la metà rispetto al Centro-Nord con punte tanto più basse per le regioni che più sono rimaste lontane dai processi di industrializzazione: Campania 2,1; Lazio 2,2; Calabria 2,6.

Sulle malattie mentali non abbiamo per l'ancien régime dati attendibili. Sappiamo che erano abbastanza frequenti le forme di demenza dovute a tare ereditarie (lo «scemo del villaggio», che ancora esiste nella realtà contadina e che, peraltro, godeva di considerazione e di rispetto ritenendosi che, in qualche suo misterioso modo, fosse, come del resto il mendico, in diretto contatto con Dio) e forme

farli. Se negli anni Cinquanta c'erano due metropoli con più di 10 milioni di abitanti (Londra e New York) oggi sono dieci, con punte di 17 milioni per Tokio e 15 per Città del Messico. Nel Duemila Città del Messico avrà 26,3 milioni di abitanti, San Paolo 24, Calcutta 16, Bombay 16. Come si noterà molte di queste megalopoli appartengono a paesi sottosviluppati, il che parrebbe contraddire il dato che l'inurbamento è un fenomeno della società industriale. Ma non è così: la mostruosa concentrazione di abitanti nelle capitali dei paesi del sottosviluppo è una conseguenza del trionfo a livello mondiale del modello industriale. (Dati forniti dalla Conferenza demografica internazionale dell'ONU tenuta a Città del Messico nell'agosto 1984).

d'isteria e di psicopatia, soprattutto femminile, che spesso la Chiesa riusciva a sublimare (si pensi a certe sante, alla bontà sanguinaria di santa Caterina da Siena, per esempio). Ma non c'è alcun dubbio, anche qui, che le malattie mentali abbiano avuto un'impennata con la rivoluzione industriale, siano diventate un problema sociale nell'Ottocento e nella prima metà del Novecento per esplodere come segno di disagio acutissimo nel secondo dopoguerra.

Claude Julien, nel *Suicidio delle democrazie* scrive che in Francia fra il 1950 ed il 1970 le dichiarazioni d'invalidità per turbe mentali sono quadruplicate[42]. Negli Stati Uniti, nel 1955, erano sotto cura, a casa propria o in ospedale, 1.675.000 persone che nel 1968 erano diventate 3.381.000, la metà delle quali appartenenti ai ceti meno abbienti a dissipare l'equivoco che la nevrosi sia una moda ed una «malattia da ricchi». Per gli anni Settanta non ci sono, per gli USA, dati statistici omogenei perché dal 1974 anche gli americani hanno la loro legge 180 che ha smantellato gli ospedali psichiatrici e ha lasciato i malati di mente (quando – ed è la maggioranza dei casi – non possono permettersi le cliniche private) in balìa di se stessi e degli psicofarmaci. Viene in aiuto però un recente studio del Ministero della Sanità statunitense secondo il quale cinquecentosessantasei americani su mille fanno uso abituale di psicofarmaci[43]. Cioè, nel paese guida della civiltà tecnologica, più di un abitante su due non regge la società in cui vive. È un dato eloquente.

Ma lasciando, per finire, le statistiche, basterebbe forse fare un raffronto fra la stupenda *Ninfa* di Luca Cranach (1472-1553) esposta alla Nationalgalleriet di Oslo e il capolavoro di Munch, l'*Urlo*, che si trova nello stesso museo, per cogliere le differenze decisive, sul piano emotivo e psicologico, fra la società preindustriale e quella del XX secolo. Alla base di entrambe le opere c'è l'inquietudine, il dubbio, il sospetto sul nostro destino perché i nostri antenati non erano dei ritardati mentali come alle volte ci piace pensare, Cranach o Leonardo avevano intuito le stesse cose che hanno intuito Munch o Kafka – ma mentre, nella *Ninfa*, inquietudine, dubbio, sospetto si ricompongono in una superiore armonia estetica ed etica, nell'*Urlo* diventano angoscia allo stato puro, senza speranza e senza mediazioni. E l'*Urlo* non è un caso. Nella pittura contemporanea non c'è opera che esprima dolcezza, serenità, armo-

[41] Indagine dell'Organizzazione mondiale della Sanità, 1979.
[42] C. JULIEN, *op. cit.*, p. 219.
[43] ISIS, 1983.

nia. Oggi la pittura (come la musica del resto), anche quando non è disperata, il che non accade spesso, e vuole esprimersi come piacere di vivere, riesce a farlo solo nella forma della sovraccitazione e dell'orgasmo, cioè, ancora, come nevrosi. E anche questo vorrà pur dire qualcosa.

4.

GLI ANALFABETI

Gli abitanti dell'ancien régime erano analfabeti. Ciò non vuol necessariamente dire che fossero ignoranti ed incolti, ma un'altra cosa: che non sapevano leggere e scrivere. Ma anche a questo proposito è bene non esagerare e fare qualche distinzione. Infatti sulla misura dell'analfabetismo gli storici non sono concordi. C'è chi la fissa apocalitticamente nei quattro quinti della popolazione[1], altri ritengono che la percentuale fosse molto inferiore. Scrive, per esempio, Trevelyan a proposito dell'Inghilterra del Seicento: «Una buona parte del popolo, anche in remoti villaggi, sapeva leggere e scrivere. La gente teneva regolarmente i conti; scriveva lettere che trattavano di affari, di pettegolezzi e dei propri affetti; tramandava, come sappiamo, le sue impressioni in appunti e in estesi diari»[2].

Indubbiamente la situazione cambia molto da paese a paese, da luogo a luogo. Ma la discriminazione più significativa passa fra la città e la campagna dove la prima è, naturalmente, molto più alfabetizzata della seconda. Nella Firenze del Trecento il 40 per cento dei bambini andava a scuola (cominciavano fra i cinque ed i sei anni, come oggi) e non c'era artigiano che non sapesse «scrivere, leggere e far di conto». C'è da tener presente che la Firenze trecentesca era la capitale culturale dell'Europa, ma non era ugualmente un caso del tutto isolato. Verso il 1380 i circa centomila abitanti di Parigi potevano contare su quarantuno scuole pubbliche per maschi e ventidue per femmine. Da Quattrocento al Seicento tutta l'Europa urbana si adegua a questi livelli e, in molti casi, li supera.

Nelle campagne le cose andarono diversamente e, soprattutto nei paesi cattolici, buona parte dei contadini rimase analfabeta fin quasi ai nostri giorni. Ma, anche qui, non nella misura totalitaria che comunemente si crede e che fa parte del quadro disastrato che molti

[1] P. GOUBERT, *op. cit.*, p. 296.
[2] G. M. TREVELYAN, *op. cit.*, p. 250.

storici sogliono fare dei contadini dell'ancien régime descritti come dei puri bruti.

Anche in campagna esistevano le scuole, le cosiddette «scuole di villaggio» che fiorirono soprattutto nel corso del Seicento e che non dovevano essere poche se è vero che ogni parrocchia d'un certo livello ne aveva una. Queste scuole erano pagate in buona parte dalla popolazione (e in misura minore dal clero), il che significa che i contadini, pur stretti dalla dura necessità del lavoro quotidiano, si rendevano conto dell'opportunità di fornire ai propri figli, approfittando del lungo riposo invernale quando non c'era bisogno dei ragazzi per il lavoro sui campi, la pratica della lettura e della scrittura[3].

La scuola durava pochi anni (fino ai 12-16 in genere), dopo di che era sostituita, come abbiamo già visto, dal lungo periodo dell'apprendistato in cui il ragazzo s'impadroniva dei rudimenti tecnico-professionali del mestiere.

Sia a scuola che nell'apprendistato l'insegnamento era quasi esclusivamente pratico, cioè immediatamente rivolto a soddisfare interessi materiali e precisi. Lo stesso saper leggere e scrivere era visto in funzione delle esigenze del lavoro, molto raramente, e solo per alcuni privilegiati, come arricchimento culturale.

In ogni modo l'analfabetismo non era un ostacolo nella vita di tutti i giorni e soprattutto, cosa forse più sorprendente per noi, non costituiva un gap culturale e sociale insormontabile. Isaac Newton e William Shakespeare erano figli di genitori che firmavano i documenti con una croce, cioè totalmente analfabeti. «Era evidentemente possibile» nota Laslett, «che una persona proveniente da una famiglia in cui non c'era neanche un libro potesse morire salutato autore di opere di fondamentale importanza»[4]. Ma a parte i casi di geni come Shakespeare e Newton, che probabilmente avrebbero trovato il modo di esprimersi anche se fossero nati su un'isola deserta, molte altre più modeste biografie ci confermano che bastava il giro d'una vita per saltare il fosso dell'analfabetismo.

Ciò era reso possibile, oltre che dalla notevole mobilità sociale dell'epoca, come vedremo, dal fatto che gli analfabeti non partivano da zero, ma da altre forme di cultura: quella orale e quella figurativa.

Cominciamo dalla prima. Cominciamo anzi da quella forma ibrida di cultura orale-scritta che veniva diffusa, a partire dall'invenzione della stampa, dalle «decine di migliaia di libretti sottili e mal

[3] P. GOUBERT, *op. cit.*, p. 396.
[4] P. LASLETT, *op. cit.*, p. 226.

stampati che gli ambulanti distribuivano per pochi soldi, nelle campagne, letti probabilmente a veglia da chi sapeva farlo e diffusi per esteso dalla fedele memoria degli illetterati»[5]. Secondo Pierre Goubert ciò che veniva trasmesso da questa cultura orale-scritta erano «i temi proprî dell'eterna e scoraggiante letteratura d'evasione, adatta al più o meno involontario abbrutimento dei più vasti settori di una società dominata, e di conseguenza alienata: il paladino che trincia i saraceni con un fendente; il prode crociato che parte per liberare Gerusalemme e, *en passant*, anche Babilonia; il santo e la santa che operano i più straordinari miracoli, e che finiscono con il viaggiare con la testa in una mano e con un ramo di palma nell'altra; il buon gigante Gargantua, che rapisce come se nulla fosse le campane di Notre-Dame; gli abili riparatori di torti, bianchi e neri, Lancillotto o Scaramouche che siano; i buoni maghi e le potenti fate, sempre vincitori, che operano miracoli quasi equiparati a quelli dei santi; e poi il campione dei campioni, il re invincibile che si chiami Carlo Magno o Luigi. Dopo i vari Fierabras e i vari potenti di questo o dell'altro mondo, vengono le inevitabili scienze occulte, Calendari ed Almanacchi sono popolati di segni zodiacali. I pronostici e gli oroscopi, sia che abbiano per oggetto il tempo propizio per l'amore, quello per l'innesto, quello per i processi o quello per le guerre, regnano dappertutto [...] E se è vero che questo mondo è una valle di lacrime, la letteratura orale-scritta avallata dal popolo deve fornirgli tutti i possibili tipi d'evasione: evasione nel passato, nello spazio, nella scienza infallibile, nel delitto e nello scandalo, tutti oggetti che offrono, a pari merito, materia di diletto [...] tutti questi argomenti hanno sempre costituito l'utile oggetto delle fantasticherie dei poveri diavoli; utile, naturalmente, solo in quanto li dispensa dal pensare alle loro difficoltà e dal tentativo di comprendere il mondo che li circonda»[6].

A Goubert si potrebbe obiettare di aver fatto, cambiati i nomi degli eroi e dei protagonisti, una spietata radiografia dell'attuale cultura di massa con lo svantaggio, che questa ha rispetto a quella dell'ancien régime, d'una minor freschezza fantastica, d'un minor apporto creativo di chi la fruisce (nella tradizione orale ad ogni passaggio cia-

[5] P. GOUBER, *op. cit.*, p 502. Il fatto che questi libretti stampati fossero migliaia conferma che non erano proprio tutti analfabeti i contadini.

[6] P. GOUBERT, *op. cit.*, pp. 302-3. Scienze occulte, oroscopi, astrologia sono in gran voga anche oggi. Ma con una aggravante, quella che ha sottolineato Huizinga: «Una superstizione, la quale abbia pretese scientifiche, testimonia di una ben più profonda confusione intellettuale che non quella che si contenta di semplici pratiche popolari». (J. HUIZINGA, *op. cit.*, p. 120).

scuno aggiunge qualcosa di suo) e d'una maggiore potenzialità devastatrice in virtù dei mezzi attraverso i quali viene diffusa. Ma non è neanche del tutto vero che quella letteratura orale-scritta fosse interamente d'evasione ed incolta: in essa si travasavano, per esempio, i miti classici, la favolistica antica, i racconti della Bibbia, liriche e canzoni d'amore che, come nota Trevelyan, «sopravvivono come capolavori letterari nelle nostre moderne antologie»[7].

Il nocciolo della questione non è però questo. La cultura orale-scritta diffusa dalla stampa è infatti il punto più basso della cultura d'allora. Non è né autentica ed autonoma cultura popolare né alta cultura, è un ibrido, un imbastardimento che non per nulla adombra, sia pur ancora molto alla lontana, i moduli dell'odierna cultura di massa.

La vera cultura popolare dell'ancien régime è quella orale, che veniva trasmessa nei modi della ballata, della chanson de geste, della poesia, del sermone, della preghiera, del proverbio, dell'indovinello, delle filastrocche, delle fiabe, delle ninne nanne, del racconto accanto al focolare e delle infinite forme della rappresentazione teatrale. Era questa la cultura che veniva fuori dal grande magma del mondo agrario (un mondo che tendeva al fantastico, al meraviglioso, all'insolito, allo straordinario) e i cui artefici erano innanzitutto i contadini stessi e poi tutta l'inafferrabile folla di creatori e venditori di cultura al minuto formata dai giullari, dai buffoni, dai cantastorie, dai menestrelli, dagl'istrioni, dai mimi, da tutte quelle «viles personae et infames»[8] che erano in realtà dei grandi ed onnipresenti operatori culturali.

La cultura popolare non rimaneva isolata nel ghetto contadino o nei ceti urbani più bassi ma s'intersecava e s'interfecondava con la cosiddetta alta cultura attraverso una serie di elementi di mediazione. Il più importante è il teatro. Il teatro nel Medioevo e nell'ancien régime, prima che la stampa prenda il definitivo sopravvento (il che avverrà solo con la rivoluzione industriale), è uno strumento determinante di veicolazione della cultura, un fondamentale punto di mediazione fra bassa ed alta cultura, fra cultura orale e cultura letterata, fra contadini e signori. A noi moderni, a meno che non si sia degli specialisti, sfugge forse quale fosse l'importanza e lo sviluppo del teatro prima dell'affermazione della carta stampata e, in questo secolo, della radio, del cinema e della televisione. Da un certo punto di vista

[7] G. M. TREVELYAN, *op. cit.*, p. 193.
[8] E. FARAL, *Les jongleurs en France au Moyen Age*, Champion 1910, p. 273.

si potrebbe dire che la dimensione teatrale e rituale accompagnava ogni aspetto della vita, sentita di volta in volta come commedia, come farsa e, più raramente, come tragedia. La vita stessa, poiché si svolgeva, molto più di oggi, davanti agli occhi di tutti, era teatro. E il Carnevale, le Processioni, le feste di Calendimaggio e tutte le altre che erano disseminate nell'anno, la stessa messa cristiana, altro non erano che forme di rappresentazione teatrale.

Ma anche volendo prescindere da questa dimensione antropologica del teatro il suo sviluppo era ugualmente enorme. Basterà ricordare, a titolo di esempio, che fra il 1580 ed il 1640 si rappresentarono in Inghilterra non meno di duemila *novità* drammatiche, che alla morte di Shakespeare, nel 1616, le compagnie regolari a Londra erano una ventina su duecentomila abitanti[9], che il pubblico poteva raggiungere punte di cinquemila spettatori[10].

I teatri stabili, cioè edifici adibiti in permanenza a palcoscenico, erano relativamente pochi, ma proprio questo rendeva più capillare l'opera di diffusione culturale fatta dal teatro perché le compagnie viaggianti si spostavano incessantemente di città in città, di paese in paese, di villaggio in villaggio, servendosi dei cortili dei palazzi, delle loro vaste sale, delle piazze, dei sagrati, delle aie e di ogni altro spazio utile. Quella che oggi è una moda culturale, l'utilizzazione provvisoria degli spazi della vita quotidiana come luoghi teatrali e scenici, era allora una realtà.

Il teatro è un centro di mediazione anche perché è un luogo d'incontro interclassista: ci vanno nobili e poveracci, borghesi e popolani, signori feudali e contadini, analfabeti e letterati. La differenza è che i «signori» hanno posti privilegiati, quasi in mezzo agli attori o nelle gallerie coperte (quando c'erano), mentre «la canaglia – marinai, soldati, facchini, carrettieri, femmine di basso conio – sta in piedi nella platea»[11].

Che cultura passava attraverso il teatro? Tutta. Vi passava la cultura contadina, magica, orgiastica, scatologica, scurrile, appena mediata dal giullare e dal buffone. Vi passava la stessa cultura contadina o quella cavalleresca o quella popolare urbana, ma filtrata dal genio dell'artista ed allora si aveva produzione di alta cultura: ed era il teatro di Ruzante, la Commedia dell'arte, il teatro picaresco, il tea-

[9] S. D'AMICO, *Storia del teatro*, tomo I, Garzanti 1970, pp. 210-15.

[10] P. BOSISIO, *Popolarità e classicità nel teatro comico del Cinquecento*, Principato 1975, p. 536.

[11] S. D'AMICO, *op. cit.*, p. 211. In questo caso si tratta, evidentemente, della descrizione del pubblico popolare d'un teatro cittadino.

tro di Rabelais, di Pulci, dell'Ariosto, di Montaigne, di Shakespeare. E vi passava l'alta cultura tout court, quella classica, greca e latina, con Plauto, con Terenzio, con Seneca, con Aristofane, con Sofocle, con Euripide[12]. Vi passava infine la cultura che piaceva alla nascente borghesia: la cronaca, l'attualità, il dramma storico, quello d'avventura.

Alle orecchie dei cosiddetti «analfabeti» non arrivava quindi solo la bassa e media cultura, ma anche l'alta e l'altissima, sia pur mediata, sia pur non sempre interamente compresa.

Altro importante legame fra l'alta cultura scritta ed il popolo degli analfabeti era il giullare o il cantastorie che forniva «tramiti efficacissimi di cultura, banalizzata e volgarizzata quanto si voglia, ma elaborata al punto giusto per penetrare ed essere assorbita nelle masse»[13]. Scrive Piero Camporesi: «La figura di Giulio Cesare Croce, un cantastorie molto più colto di quanto volesse far credere (gli erano familiari Ovidio e Ariosto, Dante e Petrarca e nella sua *Libraria* le voci della "piccola letteratura" convivono accanto ai classici della tradizione più illustre), rappresenta nel modo più completo il complesso ruolo d'un grande mediatore fra la cultura letterata e quella orale, fra la parola scritta della tradizione illustre nel segno stampato dal nuovo esoterismo tipografico e la voce effimera e pur viva e duratura in tutte le sue infinite varianti dell'essoterismo orale, vissuto, tramato, reinventato e ritrasmesso nelle piazze, nelle cucine, nelle stalle, nei trebbi, nelle "scavezzerie", nelle bettole, nelle "stufe" [...] L'eccezionale polifonia orchestrata da Giulio Cesare Croce è indice non solo di uno straordinario virtuosismo eclettico, ma anche d'una mediazione interclassista»[14].

Fondamentale, sempre nel senso del legame fra alta cultura e popolo, era poi la funzione della liturgia «che consentiva ai volghi l'accesso a un grande patrimonio culturale ed ideologico»[15]. Il prete è un altro dei grandi operatori culturali dell'ancien régime.

Infine all'interclassismo e all'interazione culturale contribuì la sostanziale tenuità, al di là delle apparenze, delle cortine sociali nell'era preindustriale dove «i "potentes" furono a lungo vicini ai

[12] E. BALSAM e D. VALERI, *La letteratura nell'età del Rinascimento in Francia*, Sansoni 1969, p. 450.

[13] E. PASQUINI e A. E. QUAGLIO, *Le origini e la scuola siciliana*, Laterza 1971, p. 20.

[14] P. CAMPORESI, *Cultura popolare e cultura d'élite fra Medioevo ed età moderna*, cit., pp. 116-17.

[15] E. PASQUINI e A. E. QUAGLIO, *op. cit.*, p. 21.

"pauperes", ai membri della "piccola tradizione" più di quanto si possa pensare»[16]. Questa contiguità fra classe e classe fu particolarmente forte nel Medioevo (il buffone e la corte, i giullari e il palazzo, i ciarlatani e le larghe protezioni signorili, i confidenziali colloqui fra re e villano, fra baroni e mugnai, fra principi e popolazione[17], lo star gomito a gomito durante i giuochi, le rappresentazioni teatrali, le funzioni religiose), ma continuò come linea di tendenza anche per l'intero arco dell'ancien régime propriamente detto, per essere spazzata via con la rivoluzione industriale e, ironia della sorte, proprio mentre si affermano le idee democratiche.

L'altro grande filone della cultura «analfabeta» era la cultura figurativa, che nell'ancien régime aveva uno spazio notevole, quasi quanto ne ha in giorni come i nostri, in cui l'immagine sta soppiantando lo scritto, ma con la differenza fondamentale che, anche nelle sue espressioni mediane, artigianali o semplicemente antropologiche o addirittura naturali, era d'alto livello. Si trattasse della grande architettura pubblica, religiosa (cattedrali, monasteri, abbazie, chiese, pievi) e laica, o delle opere di pittura o, dopo l'avvento della stampa, dell'immensa produzione d'incisioni o degli oggetti artigianali e d'uso comune o del paesaggio urbano o dello stesso paesaggio naturale, gli «analfabeti» erano circondati da immagini, prospettive, proporzioni e cose di buon gusto. Il che non era privo di contreffetti benefici e tonificanti per la sensibilità di ognuno. Non credo che sia un caso che ancor oggi sia molto difficile trovare un toscano o un umbro di cattivo gusto. Come non è un caso che l'Italia sia la capitale della moda: i nostri stilisti sono il frutto d'una educazione secolare e naturale al bello che un abitante di Dallas o di Phoenix non può avere.

Non che oggi non esistano più le cose belle, in misura assoluta ce ne sono forse più di un tempo, ma sono sommerse, e quindi nascoste, dal gusto amorfo, impersonale, anonimo, funzionale, quando non decisamente orrendo, della produzione di serie. In altri casi, come quelli del paesaggio naturale od urbano, si sono compiuti degli scempi non più reversibili («La bruttezza» scrive Trevelyan, «è rimasta una caratteristica della città moderna, resa accettabile dall'abitudine di un pubblico che non riesce ad immaginare altro che quello che ha sempre visto»)[18]. L'uomo dell'ancien régime ha naturale consuetudine con immagini belle, quello moderno con immagini comuni e

[16] P. CAMPORESI, *Cultura popolare e cultura d'élite fra Medioevo ed età moderna*, cit., p. 86.
[17] *Ibidem*, p. 90.
[18] G. M. TREVELYAN, *op. cit.*, p. 433.

grossolane. E questo non è l'ultimo dei motivi per cui dall'odierno uomo massa, per quanto asettico, profumato e civilizzato, promana una irresistibile volgarità che invece non sentiamo nell'antico popolano per quanto scurrile, sconcio, sporco, storpio e malformato egli fosse.

Accanto alla cultura orale, semiorale, figurativa della maggioranza del popolo analfabeta c'era l'alta cultura scritta di una ristretta élite. Erano, in Europa, poche decine di migliaia di eruditi, bilingui perché parlavano l'idioma o il dialetto locale ma scrivevano e corrispondevano in latino che era la lingua dotta e universale. All'interno di questa élite, sparsa per tutta l'Europa, la velocità dello scambio intellettuale era eccezionalmente alta proprio perché avveniva in un ambito ristretto. Ciò, come ha notato Bloch, dava alla civiltà dell'Europa feudale, ma anche, sia pure in misura minore, a quella dell'ancien régime propriamente detto, la caratteristica di essere nello stesso tempo universalistica e particolaristica[19]. L'alta cultura scritta elaborava le categorie intellettuali e concettuali che uniformavano l'intera popolazione europea, ma d'altro canto ogni villaggio, ogni borgo, ogni paese conservava una propria autonoma vitalità culturale.

Nel contempo cultura d'élite e cultura popolare mantenevano una straordinaria continuità con il passato. L'uomo colto del Quattrocento, del Cinquecento, del Seicento conversava con Platone, con Socrate, con Aristotele, con Orazio, con Ovidio come se fossero dei contemporanei, così come il contadino e l'uomo del popolo, attraverso la tradizione orale, attingeva continuamente ad un patrimonio culturale antichissimo.

Quella dell'ancien régime era dunque una società dove esisteva, come dicono gli specialisti, una notevole «circolarità culturale», sia nel senso di un continuo passaggio di cultura fra élites e massa, fra letterati ed analfabeti, che in quello dell'altrettanto continuo e fecondante rapporto fra passato e presente. Ed il popolo era, al tempo stesso, creatore e fruitore di cultura, alimentava le élites dotte e ne era contemporaneamente influenzato. Era insomma attore e non solo spettatore passivo e subalterno

Questo è, a grandi linee, il quadro culturale dell'antico regime.

[19] M. BLOCH, *op. cit.*, p. 81. Un fattore importante per la rapida europeizzazione della cultura fu, durante l'ancien régime propriamente detto, la diffusione del libro a stampa. Poiché nel Cinquecento e nel Seicento il pubblico del libro era ristretto, lo stampatore era costretto, per vendere un numero remunerativo di copie, ad agire sul mercato internazionale ed aveva agenzie nelle più importanti città europee. (Cfr. L. FEBVRE e H. J. MARTIN, *La nascita del libro*, Laterza 1977).

Quello d'oggi, almeno nei suoi aspetti più evidenti, lo conosciamo tutti: le televisioni, le radio, i quotidiani, i settimanali, le riviste, i libri, il cinema, la pubblicità, il telefono, la facilità degli spostamenti, il computer, le telecomunicazioni rovesciano ogni giorno su di noi una massa enorme d'informazioni provenienti da tutto il mondo. Oggi un qualsiasi individuo viene attraversato, in una sola settimana o in un mese, da una quantità d'informazioni quale anche il più colto degli abitanti dell'antico regime poteva, forse, attingere in una vita. Un computer immagazzina e restituisce milioni di dati. La Library of Congress di Washington ha superato i settanta milioni di pezzi, là dove la Biblioteca di Alessandria d'Egitto, la più grande dell'antichità, che andò purtroppo distrutta in un incendio, poteva contare su ventimila volumi. Su questo piano ogni paragone con l'ancien régime pare improponibile e persino ridicolo, non per niente la nostra è stata chiamata la civiltà dell'informazione e dello spettacolo.

Ma tutto ciò significa davvero che abbiamo una maggior conoscenza del mondo che ci circonda, che siamo più colti e che, al limite, siamo più informati degli analfabeti della società preindustriale? C'è più d'un motivo di dubitarne.

La tecnologia ha prodotto un'evidente disarmonia, un distacco enorme fra l'uomo e i mezzi di cui dispone. Questi sono molto più avanti di lui. Il fatto che noi usiamo strumenti che sono il prodotto di un'altissima cultura scientifica e tecnologica non significa affatto che siamo al livello di quella cultura. Tutt'altro. Anche il puro bruto può schiacciare il telecomando d'un televisore. La massaia non sa nulla delle conoscenze scientifiche contenute nella sua lavatrice automatica. Io salgo su un aereo, ma ho solo una vaghissima idea del suo funzionamento. E così via fino agli oggetti apparentemente più semplici: un portacenere di plastica come prodotto finito è elementare, ma il processo di lavorazione che ha comportato è complesso e ci è ignoto. Ed ecco una prima sorprendente constatazione: noi conosciamo il mondo che ci sta attorno molto meno dell'analfabeta dell'antico regime il quale aveva una totale padronanza degli strumenti di cui si serviva, era all'altezza della cultura che li aveva prodotti. Uno dei primi a rendersi conto di questo apparente paradosso fu Max Weber che in una famosa conferenza (*La scienza come professione*) affermò: «Rendiamoci chiaramente conto di che cosa propriamente significhi dal punto di vista pratico questa razionalizzazione intellettualistica per opera della scienza e della tecnica orientata scientificamente. Vorrà forse significare che oggi noialtri abbiamo una conoscenza delle condizioni di vita nelle quali esistiamo, maggiore di quella d'un indiano

o d'un ottentotto? Ben difficilmente. Chiunque di noi viaggi in tram non ha la minima idea – a meno ch'egli sia un fisico specializzato – di come la vettura riesca a mettersi in moto. Né, d'altronde ha bisogno di saperlo. Gli basta di poter "fare assegnamento" sul modo di comportarsi d'una vettura tranviaria, ed egli orienta in conformità la propria condotta; ma nulla sa di come si faccia per costruire un tram capace di mettersi in moto. Il selvaggio ha una conoscenza dei proprî utensili incomparabilmente migliore»[20].

Se intendiamo quindi la cultura non in modo tradizionale, classico, ma in senso etnologico ed antropologico, come la massa di conoscenze elaborate attraverso la vita e le sue necessità, ci accorgiamo che l'uomo della società preindustriale ne «sapeva di più» di quello d'oggi. Quest'ultimo, in cambio di un'informazione generalizzata, d'una sorta di generico sapere intorno al sapere, ha perso il «know-how» individuale. È dal sentimento di questa privazione, dalla consapevolezza d'una conoscenza sempre più delegata alla tecnica e ai suoi specialisti, che nasce, tra le altre cose, quel patetico tentativo di recupero che è il fenomeno del «fai da te» (patetico perché è stato subito e diabolicamente tramutato nell'industria del «fai da te» e quindi reciso alla radice).

Ma la mancanza di «know-how» individuale ha come immediata conseguenza la perdita d'autonomia individuale, dell'indipendenza di un giudizio che finisce anch'esso per essere delegato altrove, ai tecnici, agli esperti, agli specialisti, giù giù fino agli opinion makers e ai «tuttologi». Se io non ho un patrimonio di conoscenze mio, veramente mio perché fa parte del mio vissuto, per quanto limitato come era indubbiamente quello degli uomini dell'ancien régime, sono alla mercé di tutti. Questa differenza del grado d'autonomia, fra lo ieri e l'oggi, fu ben individuata da Johan Huizinga: «Il contadino, il marinaio, l'artigiano d'una volta, nel tesoro delle sue conoscenze pratiche trovava anche lo schema spirituale con cui misurare la vita e il mondo»[21]. L'uomo dell'antico regime aveva solide convinzioni basate su solide conoscenze, anche se circoscritte, le une e le altre. L'uomo moderno è indubbiamente più elastico, non però a causa di uno spirito più liberale, ma per ignoranza. Sembra più aperto: è solo più superficiale. Qualsiasi stormir di fronda gli fa cambiare opinione. Anche così si spiega il fenomeno, tutto moderno, delle «mode», culturali ed esistenziali, che si susseguono e s'incalzano sempre più velocemente lasciando sul campo uomini e donne confusi e sbalestrati.

[20] M. WEBER, *op. cit.*, p. 19.
[21] J. HUIZINGA, *op. cit.*, p. 42.

La perdita di autonomia intellettuale non fa che aumentare ulteriormente il gap fra l'uomo medio e gli oggetti che adopera, in un circolo vizioso che non ha fine e che viene anzi rafforzato da un altro elemento: la facilità con cui questi oggetti si offrono, la semplicità del loro uso coniugata con la complessità della loro «tecnè», finisce per indebolire ulteriormente la creatività, la fantasia, il raziocinio, l'autonomia dell'uomo medio. La difficoltà aguzza l'ingegno: oggi tutto è predisposto perché avvenga il contrario. La tendenza inesorabile della tecnica, inesorabile perché fa parte della sua interna coerenza, è infatti quella di ridurre al minimo lo sforzo dell'uomo massa, di dargli la pappa fatta e quindi, in definitiva, di svuotarlo intellettualmente.

Questa passività dell'uomo-massa si allarga ad ogni campo, allo spettacolo, alla musica, al divertimento, allo sport. Pier Paolo Pasolini lamentava di non sentire più cantare il fiascherino. Ma chi può cantare oggi quando è subissato dalla musica della televisione, della radio, dei giradischi, delle musicassette, del «sound about»? Nell'ancien régime se uno voleva sentire una canzone doveva cantarsela, il giradischi non esisteva. E quest'abitudine popolare al canto, a fischiettare un motivetto mentre si lavora, ha resistito a lungo, in un paese come l'Italia fin oltre la metà degli anni Cinquanta quando l'arrivo della televisione, la tecnologizzazione crescente, la poderosa invadenza del sistema dei mass media, l'hanno definitivamente distrutta. Oggi è rarissimo sentire, in strada, in autobus, in macchina, in casa, qualcuno che canta per conto suo.

In tutta una serie di pulsioni elementari l'uomo è quindi passato da attore a fruitore. Ha scritto ancora Huizinga: «Nelle vecchie e più ristrette forme di convivenza il popolo si crea e si organizza da sé i suoi divertimenti: canto, danza, giuoco, atletica. Tutti insieme si canta, si danza, si giuoca. Con l'odierna civiltà, per la grandissima maggioranza, tutto si è ridotto a vedere cantare, danzare, giuocare. Va da sé che la duplice funzione – attore e spettatore – è sempre esistita, anche nelle civiltà primitive. Ma l'elemento passivo cresce continuamente in confronto a quello attivo. Persino nello sport, questo poderoso fattore della moderna civiltà, abbiamo sempre più il fatto di una massa che "assiste" al giuoco. L'allontanamento dello spettatore dalla partecipazione attiva alla grande azione è anzi progredito ancora di un passo. Tra il teatro e il cinematografo vi è il passaggio dall'assistere ad uno spettacolo all'assistere all'ombra di uno spettacolo. Parole e azione non sono più azione viva, ma solo riproduzione. La voce che l'etere ci porta non è più che un eco. E persino si suppli-

sce all'assistere delle persone alle gare con dei surrogati: radiocronaca degl'incontri sportivi, lettura della cronaca sui giornali sportivi»[22]. Viviamo di resoconti.

Ma se dalla cultura intesa in senso antropologico passiamo alla cultura nel suo significato più ristretto e tradizionale le cose non cambiano. È la natura stessa dei mezzi (la stampa, la televisione, il cinema) con cui oggi questa cultura si diffonde che soffoca inevitabilmente la fantasia, l'immaginazione, la creatività di chi ne fruisce. Quella che ci arriva è una cultura codificata ed immodificabile. Nella tradizione orale ciascuno aggiungeva ad ogni passaggio (della ballata, del racconto, della fiaba, della poesia) qualcosa di suo. È noto, del resto, che molti poemi del passato si sono formati per una serie di stratificazioni successive. Oggi questo non è più possibile. Ciò che è scritto è scritto una volta per tutte, nessun intervento dello spettatore è possibile sul prodotto che gli viene somministrato dalla televisione o del cinema. A ciò si aggiunge il potere intimidente, per sua natura, di questi mezzi ad altissimo contenuto tecnologico e di grande capacità di penetrazione, potere che tende a soffocare, oltre alla creatività, anche il senso critico dell'«utente».

E che genere di cultura veicolano questi mezzi nei confronti dei quali c'è così scarsa possibilità di difesa? È una cultura necessariamente standardizzata, omologata, banale, semplificatoria. Poiché la cultura oggi è innanzitutto business, deve raggiungere il più alto numero di persone e quindi abbassare di continuo il suo livello. Ciò non significa che non esista oggi un'alta cultura o semplicemente della buona cultura (anche se indubbiamente quella umanistica conosce un'evidentissima crisi), ma essa si sperde nella gran bolgia dei mass media, nella grascia della cultura standard, nell'eccesso d'informazione e quindi minori si fanno le possibilità che arrivi all'uomo medio. Questo processo di degradazione è talmente continuo e veloce che possiamo misurarlo sulla nostra esperienza. Se vent'anni fa un ragazzotto, entrando in libreria e mettendo le mani a caso su un volume, aveva due probabilità su tre di cascare su qualcosa di valido, oggi ne ha, a voler essere ottimisti, una su cinque. Nell'ancien régime, come abbiamo visto, la quantità di buona cultura che arrivava alla massa era proporzionalmente assai maggiore.

L'eccesso d'informazione ha un'altra conseguenza paradossale: la lenta circolazione delle idee. Nel mondo caratterizzato dall'altissima velocità delle comunicazioni di massa, le idee, le idee-base, le

[22] *Ibidem*, p. 44.

idee-forza, circolano lentamente perché trovano ostacolo nell'enorme produzione d'informazione. È stato Roberto Vacca, nel suo *Medioevo prossimo venturo*, a notare che la pubblicazione di centomila periodici tecnici e scientifici l'anno rallentava in modo notevole l'interscambio delle idee portanti[23].

Ma l'eccesso d'informazione non contribuisce solo a deprimere la cultura e la creatività, finisce per uccidere, supremo dei paradossi, l'informazione stessa. Una ricerca condotta qualche anno fa negli Stati Uniti su ragazzini di undici-tredici anni (che a quell'età hanno già alle spalle più di diecimila ore di televisione) ha dimostrato che sono in possesso di un numero di nozioni (ed è quindi un dato quantitativo, non qualitativo) inferiore a quello dei loro coetanei dell'era pretelevisiva. La stranezza è solo apparente. Opera qui la logica dell'utilità marginale che s'insegna al primo anno di economia: il primo cucchiaio di minestra salva dalla morte per fame, il secondo ci ridà animo, il decimo ci sazia, il centesimo ci uccide. Non diversamente accade per l'informazione. Stimolati ogni giorno da infiniti input, attraversati da decine di migliaia d'informazioni, finiamo, forse anche per autodifesa, per non ritenerne alcuna o comunque assai poche rispetto all'immane sforzo che fa la macchina informativa intorno a noi e in ogni caso meno di un'epoca in cui l'informazione ci arrivava in modo più lento e poteva essere digerita, capita, rielaborata, fatta propria e quindi saldamente ritenuta.

Tutti questi fattori – la perdita di conoscenza e di autonomia individuale, la passività davanti agli odierni mezzi d'informazione, l'eccesso d'informazione, la castrazione della fantasia, la standardizzazione e l'omologazione del sapere – spiegano ad abbondanza la straordinaria crisi di creatività che conoscono le arti contemporanee, la letteratura, la pittura, persino il cinema, arte moderna per eccellenza, persino la musica che pur tocca una delle strutture primarie dell'uomo. Questa impotenza creativa è talmente evidente che non ha bisogno di dimostrazioni. Ma qualora se ne volesse una riprova ci sono le continue «operazioni nostalgia» che, in tutti i settori artistici, rincorrono con affanno crescente il passato, anche recentissimo. In un panorama sempre più deserto anche artisti oggettivamente modestissimi sembrano, a soli dieci, quindici anni di distanza, dei colossi.

Ma questo recupero del passato non impedisce un fenomeno molto più profondo, e del tutto contrastante, che è caratteristico dell'epoca: la perdita di memoria storica. Si tratta infatti di un recupero del

[23] R. VACCA, *Il Medioevo prossimo venturo*, Mondadori 1974, p. 103.

tutto superficiale, di questo o quel periodo, vissuto come moda, a fior di pelle, e non come autentico legame con il passato. Il dato reale è che la continuità con il passato, patrimonio dell'umanità fino all'ancien régime, è stata rotta dall'impressionante accelerazione data agli usi, ai costumi, ai modelli culturali della rivoluzione industriale. Scrive Cipolla: «Una essenziale continuità caratterizzò il mondo preindustriale pur attraverso rivolgimenti grandiosi, quali lo sviluppo e la decadenza dell'impero romano, il trionfo e il declino dell'Islam, i cicli dinastici cinesi. Come è stato scritto "se un antico romano fosse stato trasportato diciotto secoli avanti nel tempo egli si sarebbe trovato in una società che avrebbe imparato a capire senza eccessiva difficoltà. Orazio non si sarebbe sentito fuori posto come ospite di Orazio Walpole e Catullo si sarebbe sentito di casa tra le carrozze, le donnine e le torce illuminanti della Londra notturna del Settecento". Questa continuità fu rotta fra il 1750 ed il 1850 [...] Nel 1850 il passato non è più solo passato: è morto»[24].

Oggi non hanno memoria storica le masse, private di quella «tradizione orale» attraverso la quale tramandavano la propria cultura e la propria storia, ma cominciano a perderla anche le élites, sia perché si stanno estinguendo come tali, sia perché le stesse élites si trovano in difficoltà davanti ad una enorme mole di dati e d'informazioni che rendono sempre più difficile la sintesi. È forse vicino il giorno in cui solo il calcolatore sarà in grado di collocare in una prospettiva storica Shakespeare o la guerra dei Trent'anni. È probabile che oltre il Duemila non sapremo più nulla del nostro passato.

In definitiva, la sintesi di tutti i paradossi che abbiamo enucleato è che gli strumenti creati per aumentare la conoscenza e la cultura ne hanno invece abbassato il livello. È uno degli amari frutti della rivoluzione industriale. Ma è un frutto tardo. È innegabile che per un lungo periodo il grande cambiamento prodotto dalle innovazioni tecniche su vasta scala, l'applicazione di straordinarie scoperte al campo del sapere e alla sua diffusione, la stampa, i giornali, abbiano portato non solo un allargamento della base culturale, ma un potenziamento delle sue vette. Basta pensare che cosa hanno prodotto, sul terreno del pensiero speculativo, della letteratura, della pittura, della musica, la fine del Settecento, l'Ottocento ed i primi del Novecento. Ciò è stato possibile, probabilmente, fino a quando è rimasto un certo equilibrio fra città e campagna, fra alfabeti ed analfabeti, fra potenza dei mezzi di comunicazione ed autonomia intel-

[24] C. M. CIPOLLA, *op. cit.*, pp. 292-93. La citazione interna è tratta da C. H. WADDINGTON, *The Ethical Animal*, G. Allen and Unwin 1960.

lettuale di chi ne fruiva, fra tecnica e uomo. Oggi questo equilibrio è stato frantumato. E mi pare che sia stata la televisione a dare il colpo più robusto. L'informatica, con tutta probabilità, gli assesterà quello definitivo.

Oggi assistiamo addirittura alla comparsa di un analfabetismo di ritorno come fenomeno di ampie proporzioni. Se è vero ciò che scrive Cipolla, che all'inizio della rivoluzione industriale «la diffusione dell'alfabetismo significò la vittoria del libro sul proverbio, del testo sull'immagine, dell'informazione ragionata sulla ripetizione pedissequa»[25], allora la constatazione è che stiamo tornando al punto di partenza: 1. Oggi l'immagine prevale nettamente sul testo. La parola scritta non solo cede il posto alla televisione, al cinema, al videotape, al videogame, ma arretra anche là dove un tempo era preminente, nei giornali, nei settimanali, nei rotocalchi, nei mensili, sostituita dalla fotografia. 2. La ripetizione, attraverso l'enorme tambureggiamento dei mass media, prevale sull'approfondimento. 3. Il libro è sostituito dall'informazione telegrafica e dallo slogan o, comunque, da qualche cosa che, pur avendo l'aspetto del libro, non è più un libro. Anche il libro infatti, che è stato per secoli il luogo della lettura meditata e ragionata, dell'approfondimento e dell'elaborazione del pensiero, è oggi un oggetto di rapido consumo che non sfugge, neppur esso, alla regola dell'«obsolescenza programmata del prodotto», per cui deve essere fruibile rapidamente e quindi deve essere di poche pagine, di poco impegno, di facilissima lettura. Insomma un non-libro. Del resto negli Stati Uniti ci sono già libri fatti con i « quartini» staccabili, in modo che man mano che uno li legge, in metrò, sul filobus, in ascensore, li butta via e si alleggerisce.

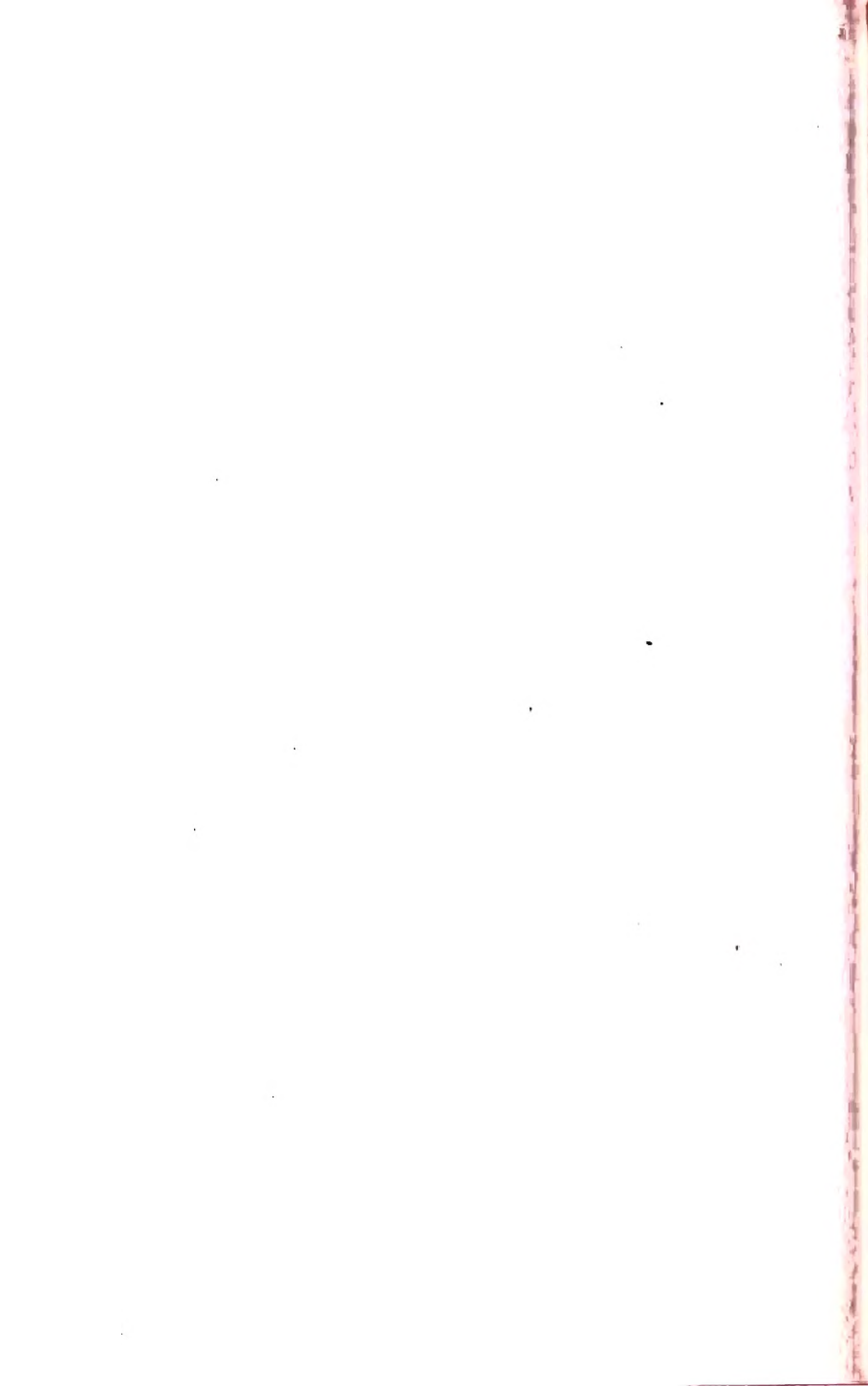
Si potrebbe obiettare che, se è vero quanto abbiamo fin qui scritto, un ritorno all'analfabetismo non è un fenomeno negativo. Ma non è così. L'analfabetismo moderno, rispetto a quello dell'ancien régime, è, per così dire, un analfabetismo «piatto», che non è cioè accompagnato e sostituito da una cultura orale autoctona e dalla sapienza della tradizione. È un analfabetismo eterodiretto che significa davvero, e solo, ignoranza e incultura.

Accanto alla pseudocultura di massa, esiste anche oggi, come nell'ancien régime, un'alta cultura, soprattutto scientifica che è poi quella stessa da cui germogliano gli strumenti tecnologici che veicolano la prima. Come nell'ancien régime quest'alta cultura è dominio di un'élite estremamente ristretta: poche migliaia di persone cosmo-

[25] C. M. CIPOLLA, *op. cit.*, p. 247.

polite che s'interfecondano attraverso quelle che sono state chiamate le «università invisibili», vale a dire gruppi di qualche decina di scienziati sparsi in tutto il mondo, negli Stati Uniti, in Europa, in Cina, in Giappone, che hanno interessi e ricerche comuni e che si scambiano le rispettive esperienze incontrandosi ai congressi, invitandosi l'un l'altro e, come ai vecchi tempi, scrivendosi lettere. Ma – ecco la differenza con l'ancien régime – non c'è alcuna circolarità fra le «due culture». L'alta cultura scientifica non ha nulla da attingere da una cultura di massa che è fatta esclusivamente dei propri cascami e l'uomo medio non ha contatti con l'alta cultura se non attraverso i suoi risultati. Egli è veramente, e solo, il «terminale uomo», il vero prodotto finale del processo tecnologico.

5.

L'UGUAGLIANZA

Quella dell'ancien régime era una società con fortissime disuguaglianze, antidemocratica, profondamente illiberale. Tanto che, per sintetizzare, si dice, non certo arbitrariamente, che l'antico regime è fondato sul privilegio. Si può essere prevenuti quanto si vuole nei confronti della società industriale, ma questa società, che si regge materialmente sulla tecnica e politicamente sui principi, variamente aggiornati, della Rivoluzione francese, ha il merito indiscusso di aver introdotto nella storia e nella vita dell'uomo alcuni beni inestimabili e prima quasi sconosciuti: l'uguaglianza, la democrazia, la libertà. Si tratta, va da sé, di un'uguaglianza, di una democrazia, di una libertà imperfette, ancora largamente insufficienti ma che comunque ci sono e in una misura che neanche lontanamente può essere messa a paragone con un antico regime dove una ristretta élite di persone deteneva il potere economico e politico e dominava su una massa senza diritti. Sono concetti che siamo talmente abituati a dare per scontati – anche perché su di essi si fonda la legittimazione stessa delle società moderne – che non ci prendiamo nemmeno più la briga di verificarli. Ma proprio nelle convinzioni acquisite si nascondono, a volte, delle inavvertite illusioni ottiche. Si tratta ancora una volta di cercare di andare sotto la superficie delle credenze comuni e di chiedersi quale reale consistenza abbiano i principi d'uguaglianza, di democrazia, di libertà nel mondo contemporaneo e se il confronto sia davvero così sfavorevole all'ancien régime.

Cominciamo con il dire che l'accumulo di ricchezza di cui godono i paesi industrializzati ha alla sua base, ieri ed oggi, proprio la disuguaglianza ed il suo sfruttamento. Ieri, perché per un lungo periodo la rivoluzione industriale ha aumentato, nei paesi in cui si è sviluppata, le già marcate disuguaglianze economiche e sociali dell'antico regime; oggi, perché questo accumulo si mantiene grazie ad un'altra disuguaglianza, quella fra paesi ricchi e paesi poveri.

Conosciamo gli enormi prezzi pagati dalle masse popolari agli

inizi della rivoluzione industriale, le spaventose condizioni di lavoro e di vita delle prime generazioni di operai e di operaie che ci sono state così efficacemente descritte da Marx e da Engels. Il passaggio da contadino ad operaio segnò un peggioramento secco ed inequivocabile delle condizioni materiali e si accompagnò con un aumento delle disuguaglianze economiche. «L'analisi storica dello sviluppo» è scritto in un documento della FAO, «dimostra che l'accumulazione del capitale privato o statale, il passaggio dall'economia contadina all'economia industriale e urbana, ha avuto *in un primo tempo* come conseguenza un aumento delle disuguaglianze»[1].

Del resto di questo fenomeno ci sono state fornite spiegazioni classiche: l'ulteriore impoverimento della povera gente doveva servire per quell'accumulazione di capitale indispensabile ad ogni decollo industriale. Era, si dice, un prezzo obbligato per il progresso. Torneremo in seguito sulla durata di quel *primo tempo* di cui parla la FAO.

Ma, se si va a ben vedere, nemmeno la Rivoluzione francese, che pur doveva sanzionare sul piano dei principi e dei diritti la trasformazione radicale operata dalla rivoluzione industriale, cambiò di molto le cose sotto il profilo dell'uguaglianza. Vennero ufficialmente aboliti quei servigi personali che il contadino o il vassallo doveva rendere al suo signore (corvées, ius primae noctis, ecc.), e che peraltro erano da tempo in via di estinzione, ma i diritti feudali che avevano un reale contenuto economico rimasero tali e quali, limitandosi a cambiare di nome. Su questo punto non ci sono più dubbi dopo le recenti ricerche condotte in Francia su alcuni possedimenti nell'arco di tempo 1780-1840. «Le conclusioni» scrive Pierre Goubert, «sono categoriche: quasi tutti gli antichi diritti che andavano sotto la denominazione di diritti fondiari (legati alla proprietà della terra) vennero incorporati nei nuovi affitti o contratti: i gravami subirono pochi o punti mutamenti »[2]. Ma con un certo peggioramento per i contadini perché i nuovi proprietari borghesi (o gli stessi nobili sopravvissuti e però ormai permeati dello spirito borghese) portarono nell'esercizio di questi diritti la durezza, la fiscalità, l'efficienza, lo spirito del massimo profitto proprî del capitalismo[3]. «Portatovi dalla borghesia»

[1] Bollettino di nutrizione della FAO, citato da R. DUMONT, *L'utopia o la morte*, Laterza 1974, p. 8.

[2] P. GOUBERT, *op. cit.*, p. 670.

[3] Alcuni nobili non si preoccupavano nemmeno di adeguare le loro rendite fondiarie alla svalutazione della moneta e all'inflazione. È noto il caso del Conte di Southampton che, nel 1624, si faceva pagare dai contadini come canone per la concersione delle sue terre, 272 sterline, mentre l'effettivo valore di quelle concessioni era di 2.372 sterline.

scrive Soboul, «lo spirito capitalistico s'insinuava così nelle campagne sotto la copertura dei diritti feudali, rendendoli molto onerosi, mutandone così la natura: creati in origine per mantenere il signore fra i suoi contadini, essi passavano fra le mani d'imprenditori capitalisti che pensavano soltanto a trarne il massimo profitto»[4]. La Rivoluzione non recò beneficî che ad una minima parte dei contadini, quelli che stavano già bene (in Francia, in Italia nemmeno a quelli), in compenso arricchì i ricchi: i borghesi, i grandi fittavoli, i nobili che seppero cambiare pelle.

Che le innovazioni prodotte dalla Rivoluzione dovessero andare a vantaggio dei ricchi proprietari è cosa che oggi forse ci sorprende ma che era pacificamente introiettata dai contemporanei, come si ricava dalla risposta che un proprietario dell'Indre, Gabriel Alamore, diede al proprio affittuario, Pierre Henry: «Ti ho affittato i miei beni nel gennaio del 1789, quando su di essi gravavano diversi diritti signorili. Se non ti avessi obbligato ad osservarli il mio affitto sarebbe stato maggiore. Quello che deve approfittare dell'abolizione dei diritti feudali sono io, il proprietario, non tu, l'affittuario»[5]. Il vero volto della Rivoluzione francese non potrebbe essere scolpito meglio. E si possono capire perciò anche le frequenti resistenze che le masse contadine – con grande imbarazzo di molti storici, liberali e marxisti, i quali, ad ogni buon conto, hanno sempre teso a sottovalutare il fenomeno – opposero a quei cambiamenti politici e tecnologici che secondo il benpensantismo illuminista avrebbero dovuto portare loro straordinari beneficî. «Non si tratta di un insensato conservatorismo» scrive Peter Burke, «bensì dell'amara consapevolezza del fatto che i cambiamenti avvengono di solito a spese della povera gente »[6].

Sia la rivoluzione industriale che quella politica acuirono quindi, ai loro inizi, le disuguaglianze economiche e peggiorarono le condizioni esistenziali del popolo (nascono in quest'epoca l'alcolismo e la malattia mentale come fenomeni di massa, si costruiscono i primi ospedali psichiatrici privati).

Ma lo sfruttamento della disuguaglianza non è solo il peccato originale che sta alla base dell'accumulo di ricchezza dei paesi industrializzati (dell'Ovest e dell'Est), è anche la condizione del suo mantenimento. Non solo oggi fra paesi ricchi e paesi poveri (fra Nord e Sud del mondo, come suol dirsi) c'è un abisso che nell'ancien régime

[4] A. SOBOUL, *op. cit.*, p. 70.
[5] P. MASSE, *Survivance des droits feodaux dans l'Ouest*, in «Ann. Hist. de la Révol. fr.», 1965, p. 286.
[6] P. BURKE, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Mondadori 1980, p. 170.

non esisteva («le disparità dei livelli di reddito fra i vari paesi erano molto minori di oggi»[7], scrive l'autorevole *Storia economica Cambridge)*, ma la ricchezza dei primi è possibile proprio grazie alla povertà dei secondi. E c'è una conseguenza ancor più paradossale: alcuni paesi del Terzo Mondo sono oggi più poveri non solo in senso relativo, ma anche in senso assoluto, sono cioè più poveri di quanto non fossero prima dell'affermazione mondiale della rivoluzione industriale. È il caso del Venezuela, un paese che aveva in passato una fiorente produzione agricola e costretto ora, in virtù delle interdipendenze create nel sistema mondiale dallo sviluppo industriale, ad importare più della metà del proprio fabbisogno alimentare senza per questo essere diventato un paese industrializzato[8].

Lo sfruttamento e la disuguaglianza invece di scomparire hanno raggiunto quindi una dimensione sovrannazionale e planetaria. Scrive Claude Julien ne *Il suicidio delle democrazie*: «Hanno scavato una fossa fra ricchi e poveri all'interno delle democrazie industriali e l'hanno poi ingigantita ed estesa a livello dell'intero pianeta. Né la Banca mondiale, né le Nazioni Unite, né un solo governo osa dire che la differenza fra l'Occidente e l'emisfero meridionale può essere colmata. Il benessere dell'Europa occidentale, come quello dell'impero americano, poggia su questo squilibrio, che alimenta la loro opulenza ma mina anche i loro principi di democrazia. È sempre più largamente riconosciuta l'esistenza di questo rapporto d'interdipendenza fra il benessere degli uni e la miseria degli altri»[9]. Aggiunge Tibor Mende, uno dei massimi esperti del Terzo Mondo: «Il sistema economico mondiale incide effettivamente sui paesi sottosviluppati, ma non per migliorarne la sorte, bensì per farli passare dallo status di "assistiti", allo status di "rifornitori del mondo ricco"». È un concetto che fu espresso anche da Salvador Allende nel discorso di apertura della Conferenza delle Nazioni Unite per il commercio e lo sviluppo, tenutasi a Santiago nell'aprile del 1972: «Noi, popoli poveri, sovvenzioniamo con le nostre risorse e con il nostro lavoro la prosperità dei popoli ricchi»[11].

Una conferma emblematica della stretta interdipendenza che esiste fra la civiltà tecnologica e la povertà del Sud è stata data dal-

[7] AA. VV., *Storia economica Cambridge*, vol. VI: *La rivoluzione industriale e i suoi sviluppi*, cit., p. 8.

[8] A. MATTELART in *1984*, suppl. de «l'Unità », 18 dicembre 1983.

[9] C. JULIEN, *op. cit.*, p. 298.

[10] T. MENDE, *De l'aide à la recolonisation. Les leçons d'un echech*, Ed. du Seuil 1972, p. 175.

[11] «Le Monde», 15 aprile 1972.

la drammatica vicenda, venuta di recente alla ribalta internazionale, del Sahel (la vasta striscia di territorio africano che, costeggiando il deserto del Sahara, va dall'Atlantico al Mar Rosso) stravolto dalla fame e dalla siccità. I paesi industrializzati continuano a mandare nel Sahel aiuti che non ottengono alcun risultato, anzi la situazione continua a peggiorare. Come mai? Perché è proprio il contatto con il mondo tecnologico la causa di quell'impoverimento. È stato calcolato che per ogni dollaro «donato» dal Nord ai paesi del Sahel, «a questi stessi paesi sono stati venduti tre, a volte cinque, a volte addirittura quindici dollari (è il caso dell'Unione Sovietica) di prodotto finito. Il Nord del mondo, dunque, ha pompato ossigeno a paesi che di ossigeno ne avevano poco[12]. Ma il vicolo cieco in cui ci si è andati a cacciare risulta in modo ancor più evidente se si va a guardare dietro la causa immediata che ha provocato nel Sahel una siccità e una fame senza precedenti: l'avanzamento di centinaia di metri di deserto l'anno. Perché il deserto avanza? Perché, attratti dal miraggio, dalle lusinghe, dai «prodotti finiti» del modello industriale, gli agricoltori del Sahel sono immigrati nelle città (dove hanno trovato condizioni di vita peggiori di quelle che fuggivano) e la terra abbandonata si è impoverita fino a diventare deserto, creando una situazione di «non ritorno». Per questo sono patetici, quando non sono in mala fede, i paesi industrializzati e le varie organizzazioni internazionali collegate quando affermano che con l'invio di maggiori aiuti alimentari, di medicine, di vaccini, si possono salvare questi africani dalla fame e dalla morte. È un intero equilibrio che deve essere ricostituito ed è proprio la presenza del mondo industriale, anche quando è animato dalle migliori intenzioni, ad impedirlo.

Ma lasciamo pure stare il raffronto con i paesi del Terzo Mondo e non mettiamo nemmeno in conto quanto avvenne in passato per permettere l'accumulazione di capitale. Diciamo che sono cose che esulano da questo lavoro perché ciò che cerchiamo di capire è fino a che punto, all'interno dei paesi industrializzati, c'è, qui ed ora, e non ieri o altrove, una maggiore uguaglianza rispetto all'ancien régime e se questa uguaglianza ha migliorato la nostra vita.

La società dell'ancien régime era divisa rigidamente in ordini, nobiltà, clero, terzo stato, ed ogni ordine era regolato, almeno in parte, da un diritto proprio. In particolare la nobiltà e l'alto clero godevano d'una serie di franchigie, d'immunità, di prerogative fra cui

[12] A. JACOVIELLO, «la Repubblica», 4 aprile 1984.

quella, decisiva, di non pagare le tasse che pesavano unicamente sul terzo stato. Queste prerogative si estesero, nel corso dell'ancien régime, alla borghesia più ricca: o di diritto, perché questa si nobilitava, o in via di fatto. «Una sparuta élite di nobili, di preti, di ricchi borghesi – e lo Stato in prima persona – si alimentano dalla sostanza contadina, pompandone una parte tramite un astuto sistema di prelevamenti di ogni tipo. L'ancien régime fu una popolosa (e ai suoi tempi opulenta) società rurale, dominata da una casta di rentiers»[13]. Tutto vero. Quando però si va a guardare dentro le cose si ha la sorpresa di scoprire che, dal punto di vista economico, le disuguaglianze non sono più profonde di quelle d'oggi.

Secondo le tabelle dell'inglese Gregory King, che sono la più accurata e sistematica ricerca del tempo in questo campo, nell'Inghilterra della fine del Seicento un 5 per cento della popolazione controllava il 28 per cento del reddito, mentre alle classi più basse, che assorbivano il 62 per cento della popolazione, toccava il 21 per cento del reddito. E poiché fra questo 62 per cento (rappresentato da salariati, braccianti, marinai, soldati) le condizioni di reddito erano, grosso modo, omogenee si può dire, con buona approssimazione, che l'ultimo 5 per cento della popolazione aveva un reddito dell'1,7 per cento e cioè che i più ricchi vantavano un reddito 16,4 volte superiore a quello dei più poveri. Una differenza notevole. Ma andiamo a vedere come stanno le cose nell'Italia degli anni Ottanta. Qui il «decile» più ricco (cioè il 10 per cento che sta alla sommità) ha il 29,9 per cento del reddito complessivo rispetto al 2,4 per cento del «decile» più povero, i ricchi cioè hanno un reddito che è 12,5 volte quello dei più poveri[14]. 16,4 e 12,5: questo è il rapporto fra antico regime e società moderna per quello che riguarda la sperequazione fra i più ricchi e i più poveri, rapporto che si ridurrebbe ulteriormente se si potessero omogeneizzare a «decili» anche le quote di reddito dell'ancien régime (è evidente infatti che il 10 per cento dei ricchi è, proporzionalmente, un po' meno ricco del 5 per cento)[15], se tenessimo conto dell'evasione fiscale (i nobili non potevano evadere tasse che non pagavano) e se si mettesse in bilancio la quota di reddito sottratta ai poveri del Terzo Mondo per sovvenire il Primo. In ogni caso non si tratta di differenza molto rilevante.

[13] P. GOUBERT, *op. cit.*, p. 89.

[14] Indagine della Banca d'Italia riferita all'anno 1980.

[15] Questa omogeneizzazione è resa impossibile dall'insufficienza dei dati di reddito relativi all'ancien régime e per la diversa conformazione economica e sociale delle due società.

Ma il dato più sconcertante lo si ha se si mettono a raffronto le ricchezze invece dei redditi. Secondo indagini fatte studiando le città di tre grandi paesi europei del Cinquecento, Italia, Francia, Germania, il 10 per cento della popolazione deteneva il 50 per cento della ricchezza complessiva[16]. Se dalla città si passa alla campagna le cose sembrano migliorare, almeno stando a quei pochi dati che abbiamo a disposizione. A Romans, il paese agricolo studiato da Le Roy Ladurie, il 10 per cento più ricco deteneva il 40 per cento dei beni immobili (terra + case), d'altro canto il 36,7 per cento dei contadini più poveri aveva il 25,7 per cento della ricchezza complessiva[17]. Nell'Italia degli anni Ottanta il 6,7 per cento delle famiglie detiene il 42 per cento della ricchezza totale e il 15,8 per cento si spartisce addirittura il 66 per cento del totale. Per contro il 47,8 per cento, cioè quasi la metà della popolazione, ha lo 0,8 per cento della ricchezza totale![18]

Questa differenza, a favore dell'ancien régime, di ricchezza detenuta dalle classi inferiori, deriva dal fatto che nell'antico regime il contadino, per quanto povero, possedeva qualcosa: la terra e la casa. Le cifre oscillano, secondo i luoghi, secondo i paesi e secondo i tempi, dal 30 al 70 per cento, ma si può ritenere che, mediamente, la terra di proprietà dei contadini fosse il 50 per cento del totale in Francia e qualcosa di più in Inghilterra[19]. Naturalmente si trattava di una situazione fortemente sperequata perché questo 50 per cento doveva essere diviso fra il 75-90 per cento della popolazione (tanti erano, come abbiamo già visto, i contadini) mentre i nobili (compreso l'alto clero) e la borghesia si spartivano, rispettivamente, il 20 ed il 30 per cento. Molti contadini (probabilmente un terzo) possedevano quindi un pezzo di terra che non bastava a mantenere le loro famiglie – meno cioè di quei due-cinque ettari che, a seconda delle regioni, erano considerati necessari per l'autosufficienza – per cui erano costretti ad andare a lavorare sui campi altrui come giornalieri e braccianti. Ciò non toglie che uno spicchio di terra l'avessero, insieme ad un po' di bestiame. E ad una casa. Perché nell'ancien régime, a parte i no-

[16] C. M. CIPOLLA, *op. cit.*, p. 23.

[17] E. LE ROY LADURIE, *Il Carnevale di Romans*, cit., pp. 9-27.

[18] Rapporto CENSIS del 1983.

[19] P. GOUBERT, *op. cit.*, p. 152; H. KAMEN, *Il secolo di ferro 1550-1660*, Laterza 1982, p. 263. Anche in Svezia i contadini possedevano la metà della terra. Per proprietà s'intende qui quella che tecnicamente viene chiamata la «*proprietà utile*»: il contadino ha cioè sulla terra tutti i diritti del proprietario, la tiene a titolo ereditario, può disporne con atto tra vivi o con testamento, può ipotecarla. È però imperfetta perché il signore conserva la *proprietà eminente* della terra che, di fatto, si limita al diritto di percepirvi il pagamento delle rendite.

madi e i vagabondi, tutti possedevano una casa[20] (in Italia solo la metà della popolazione è proprietaria di una o più case)[21].

Si potrebbe pensare che nel paragone con l'ancien régime abbiamo scelto l'Italia a bella posta, per comodità polemica, perché è un paese colmo di contraddizioni e di disuguaglianze sociali. Ma le cose non migliorano, anzi, sorprendentemente, peggiorano, se prendiamo il paese più ricco del mondo: gli Stati Uniti.

Negli Stati Uniti un quinto delle famiglie americane si accaparra il 45,8 per cento del reddito nazionale, mentre l'ultimo quinto ha solo il 3,2 per cento (cioè il primo quinto ha un reddito 14,3 volte superiore). E se si sale ancora verso il vertice della piramide si vede che l'1 per cento delle famiglie ha il 6,8 per cento del reddito nazionale, cioè più del doppio di quello che hanno, tutte insieme, il 20 per cento delle famiglie americane più povere. Il rapporto cioè è di quaranta a uno![22] Bisogna allora ammettere un fatto piuttosto imbarazzante: che lo sviluppo economico ed industriale aumenta le disuguaglianze. Questo aumento non si ha solo *in un primo tempo*, quello dell'accumulazione del capitale, ma continua indefinitamente. Ciò almeno è quanto è accaduto fino ad oggi. Scrive Julien: «La democrazia che più si preoccupa dell'uguaglianza, perviene a disuguaglianze sociali che sono tanto più grandi quanto è più prospera la società [...] l'espansione accresce ulteriormente le disuguaglianze »[23].

Oggi però esiste un vasto e articolato ceto medio che non c'era nell'ancien régime (dove la divisione era molto più schematica: da una parte i pochi ricchi, dall'altra la stragrande maggioranza della popolazione con un tenore di vita sostanzialmente omogeneo e molto modesto) per cui anche se, rispetto al passato, le disuguaglianze assolute non sono diminuite o, per certi versi, sono addirittura aumentate, le disuguaglianze relative debbono essersi per forza ridotte. È vero questo? È vero e falso al tempo stesso. Infatti se, per restare in Italia, prendiamo il «decile» di mezzo, il quinto (partendo dall'alto), vediamo che detiene una quota dell'8,6 per cento del reddito nazionale, cioè ha un reddito che è solo tre volte e mezzo inferiore al primo «decile» ma è anche, nello stesso momento, quadruplo dell'ultimo. Il che significa che mentre alcune disuguaglianze relative sono diminuite, altre invece sono grandemente aumentate. A ciò si aggiunge la

[20] P. GOUBERT, *op. cit.*, p. 128.
[21] Rapporto CENSIS del 1983.
[22] C. JULIEN, *op. cit.*, pp. 29-30.
[23] *Ibidem*, pp. 30 e 34.

tendenza, ormai palese, delle società industriali ad aumentare il numero dei ricchi e a farli diventare sempre più ricchi, ma ad aumentare anche, contemporaneamente, il numero dei poveri che, rispetto ai primi diventano sempre più poveri. E questa è la vera disuguaglianza, perché disuguaglianza non è essere poveri dove quasi tutti sono poveri, ma essere poveri dove i ricchi sono molti.

Si dice però, comunemente, che quella d'oggi è una povertà comunque relativa, una povertà nel benessere, e che è meglio essere relativamente ricchi in una società di disuguali, come la nostra, che poveri in una società che è di uguali solo perché è miseranda, come quella dell'antico regime. Dal punto di vista psicologico questo non è vero, se si ha l'indispensabile ciò che avvelena l'esistenza non è il vivere modestamente ma, come abbiamo già accennato, il confronto continuo ed inevitabile con l'opulenza o semplicemente il maggior benessere del vicino, un vicino, oltretutto, teoricamente «uguale». Ma degli sconquassi psicologici provocati dalla proclamazione d'un principio d'uguaglianza che non trova riscontro nella realtà ci occuperemo più avanti, il fatto è che anche dal punto di vista materiale ci sono delle sorprese: nella società del benessere non esistono solo poveri in senso relativo, ma anche poveri in senso assoluto, cioè persone che vivono sotto il livello minimo di sussistenza, che soffrono la fame. In questo mondo di ricchi non ci sono solo i grandemente disuguali, ci sono, ancora e sempre, i poveri. Secondo alcuni sarebbe stata anzi proprio l'industrializzazione a creare, se non la povertà che è sempre esistita, il pauperismo inteso come fenomeno di classe. Scriveva nel 1848 un socialista francese: «Il pauperismo, *flagello di origine recente*, è la conseguenza inevitabile del lavoro salariato e della concorrenza, della nuova condizione riservata alle classi lavoratrici in questo maledetto regime bugiardamente chiamato regime della libertà di lavoro. In ogni epoca si è conosciuta la povertà accidentale. Ma [...] il pauperismo è la miseria divenuta cronica ed ereditaria, è la condizione permanente del lavoro salariato»[24].

Si tratta con tutta probabilità d'una esagerazione radicaleggiante, d'una reazione esasperata agli orrori della prima rivoluzione industriale. Resta però il fatto che nemmeno oggi la povertà è stata eliminata e, cosa più straordinaria, che essa incide percentualmente sulla popolazione come nell'antico regime. Certo il concetto di povertà è relativo, ciò che per noi oggi è povero sarebbe ricchissimo

[24] P. JACCARD, *Histoire sociale du travail de l'antiquité à nos jours*, Payot 1960, p. 278.

nell'antico regime. D'altro canto anche ogni società è relativa, ed ogni cosa va giudicata all'interno del proprio contesto, così un povero dell'antico regime che, alla nostra vista, sembra privo di mezzi di sussistenza può cavarsela e sopravvivere meglio d'un povero d'oggi con mezzi apparentemente superiori. Si deve anche aggiungere che, proprio per l'estrema relatività del concetto, è difficilissimo stabilire che cosa sia la povertà, tanto è vero che Assereto e Baroncelli nel loro recentissimo saggio *Sulla povertà*, dopo averne elencato una serie di definizioni, ed averle giudicate tutte insufficienti, vi rinunciano[25]. Ma questa indefinibilità della povertà vale tanto per le stime dell'antico regime che per quelle contemporanee, per cui a noi non resta che prenderle entrambe per buone, sia pure con beneficio d'inventario.

Lasciando sempre sullo sfondo il fatto che nel mondo moderno esistono, a seconda dei criteri di valutazione adottati, da seicento milioni[26] a due miliardi[27] di poveri e che una quota di questa povertà è da addebitarsi, come s'è già detto, allo sviluppo dei paesi industrializzati, vediamo come vanno le cose in alcuni di questi.

In Italia i poveri, secondo un'indagine della CEE, sono circa otto milioni, cioè il 7 per cento della popolazione. In Gran Bretagna, secondo la stima un po' vecchiotta ma classica di Abel-Smith e Townsend, e che nulla induce a pensare che possa essersi modificata in meglio, i poveri, nel 1960, all'epoca della swinging London, dei Beatles e di Mary Quant, in un buon momento cioè per la vecchia Inghilterra, erano sette milioni e mezzo, vale a dire circa il 14 per cento della popolazione[28]. Nel 1962 Michael Harrington scatenò una tempesta con il suo libro *The Other America, Poverty in the United States* nel quale sosteneva che negli USA c'erano cinquanta milioni di poveri cioè poco meno di un terzo dell'intera popolazione[29]. Esagerava sicuramente, cifre più realistiche e più recenti, fornite da un censimento ufficiale, indicano in trentacinque milioni le persone che negli Stati Uniti soffrono la fame, cioè circa il 15 per cento della popolazione[30].

[25] G. ASSERETO e F. BARONCELLI, *op. cit.*

[26] «Convegno sui problemi internazionali» di Recoaro Terme, settembre 1983.

[27] C. JULIEN, *op. cit.*, p. 8.

[28] B. ABEL-SMITH e P. TOWNSEND, *The Poor and Poorest*, Bell 1965.

[29] M. HARRINGTON, *The Other America, Poverty in the United States*, Mac Millan 1962 (trad. it. *La povertà negli Stati Uniti*, Il Saggiatore 1963).

[30] Ufficio del Censimento USA, dati riferiti al 1983. Del resto basta mettere un piede a New York e fare un giretto a Harlem o nel South Bronx oppure osservare l'impressionante fenomeno degli «homeless» nel pieno centro di Manhattan per rendersi conto che la povertà negli Stati Uniti non è un'invenzione statistica.

Sono, grosso modo, le stesse percentuali dell'ancien régime. In Francia i poveri (compresi i vagabondi e i mendicanti professionali che erano circa duecentomila) ammontavano mediamente al 10 per cento. Un accurato e recente studio sulla città di Lione nei secoli XVI e XVII ha appurato che in anni normali (cioè non di carestia) i poveri rappresentavano dal 6 all'8 per cento[31]; un'altra indagine condotta su quarantacinque piccoli comuni rurali della Normandia del Seicento dà una percentuale del 15 per cento; in Alsazia e in Bretagna, sempre nel Seicento, le percentuali erano del 12 e del 9 per cento; a Modena l'11 per cento; a Siena l'11 per cento; a Cremona il 6 per cento nel 1550, ma il 15 per cento mezzo secolo più tardi; ad Amburgo era del 20 per cento; ad Anversa il 12 per cento[32]. In Inghilterra vivevano in miseria circa cinquecentomila persone su una popolazione di poco più di cinque milioni di abitanti, cioè il 10 per cento[33].

I poveri dell'antico regime non erano lasciati nell'abbandono totale che a noi piace immaginare. Innanzitutto anche il più povero dei poveri, se apparteneva alla comunità del villaggio, partecipava alle proprietà collettive e ai diritti collettivi sulla proprietà che erano molto più numerosi di quanto non siano oggi e che comprendevano l'uso e lo sfruttamento del territorio comunale, l'uso e lo sfruttamento del bosco, il pascolo, il diritto di aggregare la propria pecora o la propria vacca al gregge comune guidato dal pastore comunale e pagato dalla collettività (e aveva questo diritto anche chi non era in grado di pagarselo). Scrive Albert Soboul: «Le servitù comunitarie avevano per contropartita una serie di diritti collettivi di cui godeva la collettività rurale e sui quali essa vigilava gelosamente. Diritto di libero pascolo e diritto di percorso, diritto di seconda erba: una volta portato via il raccolto, i campi arati ridiventavano comuni; lo stesso era per i prati dopo il primo taglio. La vacca del povero, confusa in mezzo al *gregge comune*, trovava in tal modo il suo pascolo nei maggesi e nelle terre libere. Diritto di spigolatura: le spighe sfuggite al mietitore appartenevano ai poveri, era "la parte di Dio" [...] Infine i diritti di uso delle foreste: il contadino vi prendeva la legna per il riscaldamento e la costruzione e vi conduceva a pascolare il bestiame, soprattutto i porci, ma anche buoi, vacche e cavalli»[34].

[31] R. GASCON, *Grand commerce et vie urbaine au XVI siècle. Lyon et ses marchands (environ de 1520-environ de 1580)*, Muton 1971, vol. I, p. 404.

[32] C. M CIPOLLA, *op. cit.*, pp. 27-28.

[33] B. GEREMEK, *La popolazione marginale tra il Medioevo e l'era moderna*, in *Agricoltura e sviluppo del capitalismo*, 1970, p. 203.

[34] A. SOBOUL, op. cit., p. 57.

Il povero poteva poi contare su quella carità e beneficenza di tipo privato, che sono state molto irrise dal razionalismo moderno, ma che erano semplicemente i modi dell'assistenza adatti alla logica del sistema socioeconomico del tempo. E non erano affatto inefficaci ed irrilevanti. Nell'Europa medioevale e rinascimentale la tradizione della carità era molto forte e l'atto di carità un fatto ordinario. I bilanci familiari dei ricchi e dei benestanti del Cinquecento e del Seicento indicano una beneficenza «ordinaria» nell'ordine dell'1-5 per cento della spesa. I monasteri inglesi distribuivano in carità ai poveri dall'1 al 3 per cento del loro reddito. In tempo di calamità, peste o carestia, la solidarietà aumentava: negli otto anni intercorsi fra la Pasqua del 1340 e il giugno del 1348 la parrocchia di Saint-Germain-l'Auxerrois a Parigi ricevette settantotto donazioni, poi venne la peste e in soli otto mesi le donazioni raggiunsero il numero di quattrocentodiciannove. Sempre in occasione della peste del 1348 l'ospedale di Santa Maria Nuova a Firenze ricevette donazioni da parte di privati per 25.000 fiorini e la Compagnia della Misericordia lasciti per 35.000 fiorini[35]. «Grazie alla carità furono istituiti ospedali, case di ricetto per malati infetti, case di ricetto per fanciulli abbandonati, fondazioni per la distribuzione di doti a giovani povere al momento del loro matrimonio, ecc. Tutte le istituzioni di questo genere, fino ad epoca recente, operarono in Europa col reddito derivante da patrimoni cumulatisi nel tempo grazie a lasciti e donazioni private [...] la carità fu più che mai parte integrante della logica del sistema preindustriale »[36].

Ma soprattutto ciò che, rispetto ad oggi, rendeva più tollerabile la condizione di povero, era il diverso modo di viverla e di sentirla e la maniera diversa in cui era considerata (almeno fino a quando l'ancien régime mantenne il suo equilibrio). Poiché, a parte i nobili (e non tutti) e i borghesi ricchi, la maggior parte della popolazione viveva modestamente, la povertà strideva meno con l'ambiente circostante ed era quindi sentita molto meno come frustrazione ed umiliazione. Per stare ad un paragone di oggidì, che tutti possono fare, una cosa è essere poveri sulla piazza di Djamnà el Fna di Marrakech dove tutti sono, più o meno, poveri e altra è esserlo a Milano o a New York circondati da un'opulenza offensiva ed irraggiungibile. In secondo luogo anche l'ultimo dei poveri poteva contare su un habitat infinitamente più gradevole di quello in cui è costretto a vivere l'uomo d'oggi. «La bellezza dei campi, dei boschi e delle siepi, gli usi del-

[35] C. M. CIPOLLA, *op. cit.*, pp. 30-31.
[36] *Ibidem*, p. 32.

la vita rurale tramandati da tempo immemorabile (il prato del villaggio e i suoi giuochi, i tripudi della mietitura, la festa delle decime, i riti di Calendimaggio, le gare campestri) avevano fornito a quella gente uno sfondo umano e naturale e una tradizione secolare che costituivano un temperamento alla povertà »[37]. Si può irridere, se si vuole, un discorso di questo genere e accusare chi lo fa di bucolicismo e di nostalgia, anche se è uno storico come Trevelyan, però queste cose contano. Quello napoletano è stato un popolo allegro fino a che ha potuto contare sul mare, sulla bellezza del suo golfo e sull'economia del vicolo. Quando a Napoli il mare è diventato color ruggine, il golfo è stato sconciato, la città stretta in una morsa di quartieri ghetto e di comuni, come quelli vesuviani, trasformati in hinterland, quando Torre del Greco ed Ercolano, Castellammare di Stabia e Torre Annunziata, sono diventati un'unica striscia di cemento, quando l'economia del vicolo è stata spazzata via dalla razionalità industriale, anche la più allegra, la più cordiale, la più filosofa delle genti italiane è diventata cupa e nevrotica. La natura conta e la natura, fino a pochi anni fa, era una ricchezza comune a tutti. Albert Camus, che ebbe un'infanzia povera ad Algeri, la ricordava felice perché: «C'est grace au soleil et à la mer qu'un garçon même pauvre peut grandir heureux»[38].

Infine sovveniva al povero e al mendicante un'ideologia, falsa fin che si vuole ma psicologicamente efficace, che fin dall'antico Medioevo faceva del povero e del mendico (come dello scemo) un eletto da Dio. Le Roy Ladurie descrive così l'atteggiamento popolare verso i vagabondi, i barboni, i clochard dell'epoca: «Tutti coloro che condividono gli antichi schemi di pensiero, che credono ancora, come nel Medioevo, che la mendicità sia un segno di elezione – popolino, lacchè, servitori in livrea, bambini, monache, bettolieri o prostitute – li proteggono, li strappano dalle grinfie dei cacciatori di mendicanti, li nascondono a casa, li nutrono e li liberano subito dopo»[39].

Per tutta questa serie di motivi mi pare quindi non arbitraria l'opinione di chi ritiene che «le società agricole producono poveri ma non miserabili»[40].

Con la rivoluzione industriale l'habitat culturale del povero cambiò radicalmente. «I poveri» scrive Trevelyan a proposito dell'Inghilterra dei primi dell'Ottocento, «forse, in realtà, erano sempre stati

[37] G. M. TREVELYAN, *op. cit.*, p. 443.
[38] H. R. LOTTMANN, *Albert Camus*, Ed. du Seuil 1978, p. 32.
[39] E. LE ROY LADURIE, *Les paysans de Languedoc*, Sevpen 1966, pp. 93-95.
[40] *Enciclopedia Portuguesa-Brasileira*, vol. XX, voce *Pauperismo*.

poveri e mal trattati come allora, ma la loro condizione sciagurata era diventata più evidente a loro stessi e agli altri, ora ch'erano più segregati ed accatastati. Nel passato la povertà era stata una disgrazia individuale; adesso era un'ingiuria risentita da interi gruppi»[41]. E questo modo di sentire, esteso dai poveri ai vari gradini della scala sociale, sarebbe diventato nel mondo moderno l'esplosiva miscela del rancore e dell'odio di classe, ma anche una condizione di frustrazione e d'infelicità permanente.

Noi immaginiamo, inoltre, l'ancien régime come una società immobile dove le disuguaglianze economiche erano insormontabili, dove chi era ricco lo rimaneva e chi era povero non aveva alcuna possibilità di ascesa sociale e ci rafforziamo così nella convinzione che quella società non solo fosse socialmente iniqua ma anche, individualmente, senza speranza. Questa immagine non corrisponde alla realtà. Il Rinascimento, l'ancien régime, e lo stesso Medioevo, ebbero in verità una mobilità assai elevata. È un punto su cui la maggioranza degli autori si trova d'accordo. «La mobilità sociale era una caratteristica costante della società tradizionale [...] i processi sociali di movimento verso l'alto e verso il basso erano la norma, non l'eccezione, della società dei nostri antenati» (Laslett)[42]. «L'ascesa dei ceti medi fu un fenomeno indiscutibile dell'Europa del XVI secolo [...] quello a cavallo del Cinquecento e del Seicento fu un periodo di rapida mobilità sociale» (Kamen)[43]. «Le strutture sociali [...] offrivano reali possibilità di ascesa sociale agli elementi propriamente popolari» (Soboul)[44]. Il passaggio dal ceto contadino a quello artigiano, a quello borghese, alla piccola nobiltà era continuo. Sulla grande massa contadina cominciò a formarsi nel Cinquecento, e si rafforzò nel Seicento e nel Settecento, una consistente borghesia di mercanti, di cospicui artigiani, di funzionari, di burocrati, di avvocati, di addetti ai servizi dello Stato. E fu questa borghesia a prendere man mano le terre dei nobili, a sostituirsi ad essi e spesso, attraverso l'acquisto della terra, a nobilitarsi a sua volta.

Alla mobilità verso l'alto ne corrispondeva una verso il basso e notevolissima. La figura del nobile povero e con le pezze nel sedere era molto comune nell'ancien régime tanto che divenne un personaggio dei racconti, delle ballate popolari e della letteratura (si pensi, per esempio, a Don Chisciotte). Scrive Kamen: «Nel 1591 lo storico

[41] G. M. TREVELYAN, *op. cit.*, p. 434.
[42] P. LASLETT, *op. cit.*, pp 184 e 213.
[43] H. KAMEN, *op. cit.*, p. 231.
[44] A. SOBOUL, *op. cit.*, p. 246.

danese Vedel deplorava che si vedessero gentiluomini chiedere la carità per le strade di Kiel. Abbiamo già osservato come Richelieu descrivesse i nobili francesi del 1614 come "poveri di denaro ma ricchi di onore" [...] Il settore della nobiltà che versava nelle peggiori condizioni era la piccola nobiltà di campagna [...] Nel Beauvaisis, alla fine del XVII secolo, un buon terzo delle famiglie nobili poteva essere classificato di povere condizioni e sembra certo che a molte di esse fosse persino erogato un sussidio di povertà...»[45].

Ma a favore della tesi della mobilità dell'ancien régime gioca un argomento definitivo: la Rivoluzione francese. L'ancien régime fu un periodo di tale rimescolamento di carte economiche e sociali da necessitare una rivoluzione, nata in Francia ma i cui principi si diffusero in tutta l'Europa occidentale, che ridefinisse le regole del giuoco. Voglio dire che la Rivoluzione, come ormai è riconosciuto da più parti[46], non fu una rivolta di ceti poveri contro i ceti ricchi, ma l'adeguamento di strutture giuridiche e politiche a realtà sociali profondamente mutate.

Se non sono dunque le disuguaglianze economiche né la loro immutabilità a caratterizzare, dal punto di vista sociale, l'ancien régime rispetto alla società industriale, che cos'è allora? È la differenza di casta, che è differenza giuridica prima che economica. Una classe, o per meglio dire un ordine, quello nobiliare, godeva di un regime giuridico diverso dal resto della popolazione. A contraddistinguere i nobili era una condizione privilegiata dal punto di vista normativo e non la posizione economica anche se quasi sempre (ma non sempre, come s'è visto), grazie allo sfruttamento dei privilegi, le cose coincidevano.

L'«essenza della nobiltà», la ragione metafisica di questa superiorità di rango, nessuno è mai riuscito a definirla con chiarezza, anche perché, come è per noi ovvio, non c'era. I nobili e gli scrivani al loro servizio si sono affannati ad individuare questa «essenza» nel sangue o nell'antichità delle origini o nella virtù, intesa come cavalleria, sapienza e grandezza, ma con scarsi risultati. Quel che è certo è che la nobiltà non s'identificava necessariamente con la ricchezza. Molti nobili non erano ricchi, non tutti i ricchi erano nobili. Dal punto di vista sostanziale i nobili, nel momento più pieno del loro regime, che fu il periodo feudale, legittimarono la loro posizione di casta superiore

[45] H. KAMEN, *op. cit.*, p. 193.

[46] A. COBBAN, *La società francese e la Rivoluzione*, Vallecchi 1967. Cfr. anche l'ampia rassegna di autori che si sono espressi in questo senso in *Il mito della Rivoluzione francese* a cura di M. TERNI, Il Saggiatore 1981.

con il fatto d'essere la classe guerriera, di coloro cioè che, al momento del dunque, prendevano le armi e difendevano il territorio: del feudo, della signoria, della nazione. Ed infatti la nobiltà entrerà in crisi, e con essa l'ancien régime, quando i suoi rappresentanti perderanno completamente la vocazione guerriera, d'origine feudale, e si trasformeranno, trasferendosi nella capitale presso il Re, in cortigiani scodinzolanti, incipriati, imparruccati, che pretenderanno di mantenere intatti i propri privilegi senza più fornire il servizio che era loro richiesto: quello delle armi. Ma di questo parleremo più avanti.

I privilegi dei nobili si riassumono nel fatto, di decisiva importanza, che essi sono esenti da tasse, mentre le impongono ai contadini sotto le più svariate forme. I diritti di colombaia, di voliera, di pesca e di caccia assumono contorni particolarmente odiosi anche se, di fatto, furono poco rispettati (solo il signore può cacciare nell'ambito del feudo o della signoria, il contadino no, lo farà di frodo). Ci sono poi prestazioni in natura (champart, agrier, prelievi sui prodotti della terra oltre alla decima ecclesiastica). C'è il monopolio della vendita del vino e della birra che il signore si riserva in certi periodi dell'anno. Spesso il signore costringe il contadino a macinare al suo mulino, a cuocere il pane nel suo forno, a fare il vino con il suo torchio e a pagarne il prezzo. Ci sono infine i lavori da fare nel podere del signore per due o tre giorni l'anno.

È quindi soprattutto una soggezione personale quella che lega il contadino al suo signore, soggezione che, fortissima nell'era feudale, andrà lentamente convertendosi in un sistema di rendite fondiarie man mano che si avanza verso e attraverso l'ancien régime propriamente detto[47]. Questa struttura sociale fondata sul servigio è mirabilmente descritta da Marc Bloch: «In giorni fissi lo si vedeva [il contadino] portare al sergente del signore ora un po' di denaro ora e più spesso covoni raccolti sui suoi campi, polli della sua aia, dolci di miele sottratti ai suoi alveari o a quelli della vicina foresta. In altri momenti, egli faticava sui terreni arativi o sui prati padronali. O ancora eccolo trasportare per conto del padrone, verso residenze più lontane, botti di vino o sacchi di grano. Le mura o i fossati del castello vengono riparati con il sudore delle sue braccia. Il padrone riceve? Il contadino spoglia il proprio letto per fornire agli ospiti tutto il necessario. Viene il momento delle grandi cacce? Egli nutre la muta [...]»[48].

[47] M. BLOCH, *op. cit.* p. 287.
[48] *Ibidem*, p. 282.

È proprio per questo melange di servigi personali, di pedaggi in natura e di prelievi pecuniari che è estremamente difficile calcolare quanto incidessero sul reddito contadino queste obbligazioni che sono, almeno formalmente, il prezzo pagato al signore in cambio della sua protezione. A questi prelievi vanno aggiunte le decime ecclesiastiche e le tasse pagate al Re e quindi allo Stato. In tale incertezza molti autori tendono a sottovalutare il peso di questa complessa tassazione, molti altri, al contrario, la sopravvalutano. Così, secondo Goubert, l'insieme della tassazione, feudale, ecclesiastica e statale, assolutamente ineguale a seconda delle zone, sarebbe «valutabile come minimo ad un quinto, ma spesso prossimo ai due e in certi casi ai tre quinti»[49], cioè dal 20 al 60 per cento. Secondo Soboul il prelievo sarebbe intorno al 30-40 per cento[50]. Quando però da queste medie generalissime e calcolate ad occhio si scende sul terreno più sicuro, anche se necessariamente più circoscritto, delle analisi documentali su zone precise, le percentuali si rivelano molto inferiori. Nell'Alta Alvernia, nei distretti di Aurillac, Mauriac, Saint-Flour, la percentuale andava dal 6 al 10, al 20 per cento (escluse le decime e le tasse reali). «A Romans» scrive Le Roy Ladurie, «i diritti feudali sono insignificanti, i canonici di Saint-Barnard, signori del posto, prelevano le lingue dei buoi uccisi, qualche canone e i diritti di trasferimento ereditario (laudemi) solo sul 10 per cento del capitale; in totale poca cosa»[51]. Altrove, in aperta campagna, sempre secondo Le Roy Ladurie, il prelievo feudale è molto più rilevante. Ma sempre abbondantemente sotto il 15 per cento. A queste percentuali va aggiunta la decima ecclesiastica, cioè il prelievo sul raccolto, che però contrariamente al nome, non fu mai del 10 per cento, ma si attestò intorno al 4-6 per cento[52].

In realtà le tasse feudali ed ecclesiastiche furono sempre molto inferiori al loro livello teorico. Per due motivi. Perché i contadini vi opposero un'efficace resistenza passiva. Per l'incapacità amministrativa dei nobili, la loro sbadataggine e anche, dato lo stretto intreccio di legami e di contropartite che li univa ai contadini, per un certo interesse a non spingere fino alle estreme conseguenze l'esercizio di quei diritti.

Meno ancora incidevano le tasse regie. «Lo Stato preindustriale non aveva a sua disposizione le tecniche e i mezzi inquisitivi di cui dispone lo Stato industriale e l'occultamento della ricchezza era relati-

[49] P. GOUBERT, *op. cit.*, p. 158.
[50] A. SOBOUL, *op. cit.*, p. 48.
[51] E. LE ROY LADURIE, *Il Carnevale di Romans*, cit., p. 37.
[52] *Ibidem*, pp. 40-41 e 46.

vamente facile [...] è difficile pensare che anche nei secoli più vicini alla rivoluzione industriale, il potere pubblico sia mai riuscito a prelevare nel lungo periodo più del 5-6 per cento del reddito»[53].

Ma sia che il prelievo complessivo sul reddito contadino fosse del 30 per cento, sia che fosse del 20 per cento, sia che fosse anche meno, non cambia il dato dell'iniquità di fondo: i contadini pagavano le tasse, i nobili no, anzi le prelevavano. Come ha notato Herbert Luthy l'ancien régime si configura in questo modo: «Da una parte stanno coloro che riscuotono; dall'altra coloro che – sia detto con qualche forzatura – pagano. I primi, tutti coloro che partecipano all'immenso pompaggio di ricchezza: il re, la corte, i ministri e i loro funzionari, la parte superiore della nobiltà, del clero, della borghesia, del mondo dei funzionari e di quello della finanza. I secondi, che mantengono i primi, tentano di sopravvivere, e questo compito adempiono sempre meglio: si tratta di tutto quel mondo del lavoro rurale ed urbano che – in mezzo a mille sfumature e a mille varietà di carattere regionale – paga il lusso, i castelli, le spese folli, le pompe, gli eserciti, i ministri, i funzionari, i prestiti, i debiti, gli appaltatori, gli speculatori del mondo della banca e di quello della finanza ed infine tutti i domestici e i parassiti delle categorie succitate»[54].

Ci sarebbe da chiedersi se questo fosco quadro sia esclusivo dell'ancien régime o non si adatti anche alla società contemporanea, se non ci siano anche oggi, solo a carte un pochino più truccate e sotto spoglie diverse, rentièrs, profittatori e parassiti (si pensi, per esempio, alla «nomenklatura» e al vasto e variegato mondo che le ruota attorno) e in misura non minore che nel passato. Ma è una ricerca che ci porterebbe troppo lontano. Quello che ai nostri fini è interessante rilevare è un fatto piuttosto sorprendente: nell'ancien régime fra coloro che pagano e coloro che riscuotono, fra chi è taglieggiato dalle tasse e chi ne è esente, fra la casta dei privilegiati e quella dei paria, fra classe dominante e dominati, fra sfruttatori e sfruttati, insomma fra nobile e contadino, non ci fu mai quel tipo di rapporto, intriso di odio e di rancore costanti, che, con l'avvento della civiltà industriale e postindustriale, si sarebbe instaurato fra proletariato e borghesia, fra povero e ricco, fra borghese e piccolo borghese, fra ciascuno e il suo vicino.

Quest'armonia sociale e psicologica fra nobili e contadini (relativa s'intende) è facilmente documentabile. Le insurrezioni contadine

[53] C. M. CIPOLLA, *op. cit.*, p. 59.
[54] Citazione ripresa da P. GOUBERT, *op. cit.*, p 535.

non furono frequenti e avevano come bersaglio più spesso la nascente borghesia che i nobili, e cioè gli avvocati, i dottori, i mercanti, i funzionari del governo, gli esattori delle tasse statali, gli usurai. Ma anche quando le ribellioni popolari sono causate da nuove tassazioni feudali (e quindi nobiliari) non sono rivolte direttamente contro i nobili, ma tendono in modo generico ad ottenere il ripristino degli «antichi diritti»[55]. I contadini si ribellano perché sono violati alcuni patti consuetudinari, ma non mettono in alcun modo in discussione la leadership nobiliare. Tanto è vero che furono molto spesso proprio i nobili a prendere il comando di queste insurrezioni contadine. Scrive Kamen: «Il comando delle insurrezioni, assunto dagli aristocratici o dagli appartenenti alla piccola nobiltà, fu un fenomeno talmente universale che soltanto un dogmatico caparbio può negarne l'esistenza»[56]. Del resto, dopo la Rivoluzione, la Vandea e tutte le rivolte sanfediste furono rivolte di nobili e contadini alleati contro la borghesia.

Un'altra documentazione molto interessante sul reale rapporto che intercorreva fra nobili e contadini ci viene da un recente e accuratissimo studio di Domenico Sella sull'economia lombarda del XVII secolo[57]. La Lombardia della metà del Seicento, sotto la dominazione spagnola, fu scossa da una grave crisi economica che ebbe, fra l'altro, la conseguenza d'innescare un processo di «rifeudalizzazione» della società. Perché? Perché la Corona spagnola, per rimpinguare un erario esausto, si diede a vendere alla nobiltà, come feudi, parecchie co-

[55] H. KAMEN, *op. cit.*, p. 501. Contrariamente alla cattiva stampa che si è fatta intorno a loro, i contadini non erano violenti o, per lo meno, non lo erano in modo particolare. In realtà la violenza non era consueta nelle campagne europee se si escludono alcune *enclaves* come la Liguria, la Sardegna, la Corsica, l'Aragona, i Balcani che peraltro danno problemi ancora oggi. Da un'indagine delle cause penali risulta che i reati riguardavano per lo più vicende personali, come infedeltà coniugale, ubriachezza, stregoneria, piccoli furti, violazioni dei limiti di proprietà. La violenza quotidiana, capillare, diffusa, che deriva da un vasto malessere sociale e che è tipica della società moderna, non esisteva nelle campagne (il discorso cambia se si passa ad analizzare la popolazione urbana che però rappresentava allora una percentuale minima). Né c'era nei contadini quel gusto del sangue che ci ha tramandato un'iconografia piuttosto capziosa, le esecuzioni capitali non li sollazzavano affatto tanto che quando erano parte lesa in un processo rifiutavano di portare fino in fondo la loro testimonianza se c'era il pericolo d'una condanna a morte. Scrive nel 1596 Edward Hext, giudice di pace nel Somerset: «Per lo più l'umile contadino e l'umile contadina non guardano più in là della perdita dei loro averi, sono del parere di non voler causare la morte di un uomo per tutti i beni del mondo, altri dietro la promessa di rientrare in possesso dei loro beni daranno una testimonianza vaga se il giudice non li esaminasse severamente e a fondo». (H. KAMEN, *op. cit.*, pp. 521-22).

[56] *Ibidem*, p. 502.

[57] D. SELLA, *L'economia lombarda durante la dominazione spagnola*, Il Mulino 1982.

munità di villaggio fino ad allora libere. Di fronte a questa vendita le comunità avevano due possibilità: accettare l'infeudamento o mantenere la condizione libera pagando però alla Corona forti somme, almeno due terzi della cifra che era disposto a sborsare il nuovo signore. La ricerca storica ha dimostrato che quando poterono scegliere fra l'infeudazione ed il mantenimento della condizione libera, molte comunità scelsero la seconda, nonostante i notevoli sacrifici finanziari che comportava[58]. Ciò era stato interpretato fino ad oggi come l'indiscutibile conferma che il regime feudale e nobiliare «veniva considerato dai contadini un grave peso, tale da doversene liberare a qualsiasi prezzo»[59]. Ma Sella ha dimostrato che «l'azione intrapresa per evitare l'infeudamento non partì mai dai contadini, bensì dai più cospicui padroni delle terre [...] e da altri notabili della comunità [...] Per quanto riguarda i contadini, se mai espressero qualche preferenza, tesero a farlo in favore, piuttosto che in opposizione del regime feudale e [...] si mostrarono pronti ad impugnare le armi per evitare la redenzione»[60]. In altri casi, sempre nella Lombardia della metà Seicento, furono addirittura le comunità libere a chiedere spontaneamente di ritornare sotto l'autorità d'un feudatario[61], e anche qui «risulta che furono proprio i contadini a prendere l'iniziativa perché fosse restaurato il regime feudale e che lo fecero in aperto contrasto con la volontà dei notabili e dei proprietari terrieri del posto al fine di assicurarsi una maggiore protezione o qualche sollievo finanziario»[62]. E ancora: «tutti i [...] casi fin qui riportati mostrano che sul problema delle infeudazioni le comunità rurali tendevano a spaccarsi in due: da una parte i proprietari di terre che avversavano il regime feudale, dall'altra i contadini che lo auspicavano»[63].

Il contadino quindi non solo non contesta la casta nobiliare, si affida di buon grado alla sua leadership. Ma questa potrebbe essere solo una questione di rapporti di forza. Il fatto singolare è che il contadino non prova verso il nobile nemmeno quei sentimenti esasperati d'astio e d'invidia che sembrerebbero il frutto naturale d'una di-

[58] C. MAGNI, *Il tramonto del feudo lombardo*, Giuffrè 1937, pp. 92-93 e 104; R. ROMANO, *L'Italia nella crisi del secolo XVIII*, in «Studi Storici», IX, 1968, p. 736; F. CATALANO, *La fine del dominio spagnolo*, in *Storia di Milano*, Fond. Treccani 1958, vol. XI, pp. 113 e 115-16; B. CAIZZI, *Le classi sociali nella vita milanese*, in *Storia di Milano*, Fond. Treccani 1958, vol. XI, p. 341.

[59] D. SELLA, *op. cit.*, p. 250.

[60] *Ibidem*, p. 257.

[61] *Ibidem*, pp. 262-63.

[62] *Ibidem*, p. 263.

[63] *Ibidem*, p. 265.

sparità di condizioni così marcata. Il contadino, in genere, si accontenta di quello che ha. Così ce lo raffigura la tradizione popolare, per esempio nei ritratti di Marcolfo e di Misère, e non c'è motivo di credere che così non fosse. Conferma Trevelyan: «Le divisioni di classe non erano discusse al tempo di Shakespeare; non c'era invidia nelle inferiori, né tra le "superiori e quelle di mezzo" un ansioso prurito di insegnare "la gran legge della subordinazione" agli "ordini inferiori" quale si mostra, ad esempio, così penosamente, nel Settecento e nel primo Ottocento»[64]. E se questo è particolarmente vero per l'Inghilterra a cavallo del Seicento, vale però nella sostanza anche per l'intera Europa dell'ancien régime. Pierre Goubert, che è un autore non certo tenero con l'antico regime, osserva come sulla bocca dei contadini la parola «signore» rappresenti una «indissolubile unione di odio, consolazione, timore e un certo rispetto»[65] e parla di «contadini [...] fedeli al punto di spingere la propria devozione fino al sacrificio della vita»[66].

Abbiamo fin qui messo in rilievo come nell'ancien régime la disuguaglianza non portasse con sé quell'odio di classe che la sensibilità moderna si aspetterebbe. Bisogna ora cercare di capire le ragioni per cui ciò poteva avvenire, penetrare i motivi di quello straordinario equilibrio psicologico e sociale che caratterizza, pur in mezzo a condizioni di vita difficilissime, l'antico regime.

Ci sono innanzitutto motivi religiosi. «Per l'uomo medioevale» scrive Huizinga nell'*Autunno del Medioevo*, «il nocciolo dell'idea stava nel concetto della prossima uguaglianza nella morte e non già in una irraggiungibile uguaglianza nella vita»[67]. Ciò è valido, in buona sostanza, anche per l'antico regime in senso stretto, ma non è una spiegazione sufficiente. Quando infatti la borghesia cominciò a diventare consistente, qualcosa di simile all'odio di classe apparve anche fra i contadini.

Un altro motivo è culturale e sta nel fatto che, prima che la borghesia iniziasse la sua vertiginosa ascesa, cambiando radicalmente il modo di sentire e di ragionare delle classi dirigenti e quindi, per osmosi, anche di quelle subalterne, l'ancien régime si regge sulla *tradizione*, cioè su un complesso di criteri comuni sui quali venivano formulati i giudizi sulla società e sui vari livelli di essa, che rimasero costanti nel tempo e per tutti (o quasi tutti). Per cui non c'era modo di

[64] G. M. TREVELYAN, *op. cit.*, p. 156.
[65] P. GOUBERT, *op. cit.*, p. 26.
[66] *Ibidem*, p. 414.
[67] J. HUIZINGA, *L'autunno del Medioevo*, Sansoni 1983, p. 81.

sentire quella che è stata chiamata da W. G. Runciman, in termini sociologici, «privazione relativa»[68]. Scrive Laslett: «Possiamo ritenere che né i contadini, né i poveri, né gli artigiani e neppure i nobili ebbero mai modo, nel mondo preindustriale, di percepire e quindi di mutare i propri punti di riferimento in modo tale da avvertire ciò che vien definita privazione relativa»[69]. Anche questo però non spiega tutto, perché l'assenza di «privazione relativa» è dovuta oltre che alla forza della tradizione anche all'assenza di mobilità sociale ed invece, come s'è visto, anche l'ancien régime conservava una notevole mobilità sociale.

Un terzo motivo è che i nobili erano troppo pochi – dai trecento ai quattrocentomila nella Francia dell'ancien régime, poco più di duecentomila nell'Inghilterra dei Tudor e degli Stuart, mille nella Danimarca del Seicento, cioè fra l'uno e l'uno e mezzo per cento della popolazione – perché si potesse sviluppare nei loro confronti un vero odio di classe (se ricchissima e privilegiata fosse, al limite, una sola famiglia, non ci sarebbe nei suoi confronti né frustrazione, né invidia, né odio, che è poi quello che accade, per esempio, con le superstiti Corti dell'Europa contemporanea).

Inoltre se è vero che i contadini rispettavano i nobili, non è affatto vero, contrariamente a quanto si crede, che i nobili disprezzassero i contadini. In una stampa del Cinquecento, a suo tempo molto diffusa, è raffigurato l'albero della società di cui i contadini rappresentano le radici ma, risalendo di ramo in ramo, dalle classi inferiori a quelle più alte, anche la cima. Questa stampa dipinge abbastanza esattamente l'atteggiamento di quel mondo nei confronti del contadino. In un'epoca in cui si viveva, al 90 per cento, della terra e sulla terra, c'era la consapevolezza comune che i contadini erano la base effettiva dello Stato. I contadini potevano essere, come erano, singolarmente angariati, oppressi, vilipesi, ma avevano un ruolo sociale universalmente riconosciuto. «A differenza degli operai industriali, raramente i contadini furono una categoria disprezzata. La cosa sembra strana quando ci rendiamo conto in quali miserabili condizioni la maggioranza delle classi rurali lavorasse duramente agli inizi del periodo moderno. Tuttavia il rispetto tradizionale per la terra e per i suoi frutti, un rispetto consacrato dalle cerimonie stagionali della Chiesa, continuò a circondare la classe occupata nel lavoro dei

[68] W. G. RUNCIMAN, *Relative deprivation and social justice*, Routledge and Kegan Paul 1966.

[69] P. LASLETT, *op. cit.*, p. 202.

campi. Verso il Seicento gli artisti incominciarono a rappresentare i contadini come degli ubriaconi, come gente rozza e maleducata, senza dubbio un segno della crescente mancanza di comprensione da parte della popolazione urbana in espansione. Però il rispetto annesso alla condizione di contadino manteneva una forte influenza sia sull'agglomerato sociale, sia sull'indirizzo politico»[70].

Ci siamo cosi avvicinati al centro della questione, al tipo di vincolo che permette una solidarietà fra dominanti e dominati altrimenti impensabile. Il fatto è che la società dell'ancien régime non è divisa, orizzontalmente, in classi, ma, verticalmente, in ordini, in corporazioni, in mestieri, in botteghe, in comunità di villaggio, in famiglie, in clan, basati sul rapporto personale di appartenenza e su quello di fedeltà-protezione, per cui al posto della «solidarietà orizzontale», di classe, che conosciamo noi, operava «la "solidarietà verticale" fra padrone ed operaio, protettore e cliente, proprietario terriero e fittavolo»[71]. L'archetipo di questo rapporto, che modella tutta la società medioevale ma che permea di sé, soprattutto come struttura psicologica, anche l'ancien régime propriamente detto, è il feudo, vero asse portante di tutta la società preindustriale europea.

«Essere "l'uomo" di un altro uomo: nessuna alleanza di parole era più diffusa di questa, nel vocabolario feudale, né fondeva un senso più completo. Comune ai dialetti romanzi e germanici, serviva ad esprimere la dipendenza personale, in se stessa: qualunque fosse, per altri aspetti, la precisa natura del vincolo, e indipendentemente da qualsiasi distinzione di classe. Il conte era "l'uomo" del re, il servo quello del signore del villaggio»[72], Così Marc Bloch esprime l'essenza del rapporto feudale: un vincolo personale. Questo vincolo era basato da una parte sulla protezione che il signore assicurava, dall'altro sulla dipendenza e sulla fedeltà. Per capire questo reciproco bisogno, che è all'origine del rapporto feudale, bisogna rifarsi al più profondo Medioevo, all'epoca merovingia. Con il crollo dell'Impero romano e delle sue raffinate strutture giuridiche era tornata infatti a dominare in Europa la legge della pura forza. «Né lo Stato, né la famiglia potevano più offrire una protezione sufficiente. La comunità rurale non aveva forza che per la sua polizia interna; quella urbana esisteva appena. Il debole provava ovunque il bisogno di affidarsi a chi fosse più potente di lui. Il potente, a sua volta, non poteva mantenere il

[70] H. KAMEN, *op. cit.*, p. 256.
[71] P. BURKE, *op. cit.*, p. 172.
[72] M. BLOCH, *op. cit.*, p. 171.

proprio prestigio o la propria ricchezza, né conservare la propria sicurezza, se non procurandosi, con la persuasione o la costrizione, l'appoggio di inferiori obbligati ad aiutarlo. Un rifugiarsi verso il capo, da un lato; dall'altro prese di comando spesso brutali. E, poiché le nozioni di debolezza e di potenza sono sempre relative, in parecchi casi lo stesso uomo diventava simultaneamente il dipendente di uno più forte e il protettore di più umili. Incominciò in tal modo a costituirsi un vasto sistema di relazioni personali, i cui fili intrecciati andavano da un piano all'altro dell'edificio sociale»[73].

A questi elementi costitutivi del feudo si aggiunge il fatto che esso opera su una «terra umanizzata dall'attività di generazioni sotto la protezione del signore»[74] ed è proprio questa territorialità particolare, «arata» dalla vita e dal lavoro degli uomini, autosufficiente (e le cui dimensioni possono andare dalla piccola corte, laica o ecclesiastica, fino al demanio dei grandi signori fondiari), che ha fatto ritenere a più di un autore che il feudo non sia altro che «il punto di arrivo della *familia* romana "allargata", intesa come patrimonio (territorio, bestiame e *famuli*) e "cerchia familiare" su cui si estende la "patria potestà"»[75]. In quanto protettore il signore, almeno agli inizi, è considerato il nutritore del popolo (anche se nella realtà, come abbiamo visto, avviene il contrario) e non per nulla il termine inglese *Lord* significa «guardiano del pane», mentre coloro che gli sono sottomessi sono i «mangiatori di pane»[76].

Il signore feudale vive quindi in mezzo ai suoi contadini, ne condivide i problemi, partecipa alle stesse feste, alle stesse funzioni religiose, agli stessi giuochi, ha le stesse abitudini pubbliche e private, lo stesso livello di cultura (o, se si preferisce, è ugualmente ignorante) e nelle scuole rurali i bambini dei signori e i bambini dei contadini, i figli dei ricchi e dei poveri siedono fianco a fianco[77]. Questa vicinanza fisica e questa omogeneità culturale rafforzano potentemente il legame, già forte per motivi di reciproco interesse, fra dominante e dominati, fra questa «strana coppia» formata dal signore e dal suo contadino. Scrive Gaetano Mosca: «È nelle società burocratizzate che la differenza di educazione fra le varie classi sociali può divenire più

[73] *Ibidem*, p. 174.
[74] L. PERINI, *Lo Stato: il grande modello?* in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 15: *Sistematica*, Einaudi 1982, p. 1009.
[75] *Ibidem*, p. 1010 e K. BOSL, *Die Gesellschaft in der Geschichte des Mittelalters*, Vandenhoeck und Ruprecht 1975 (trad. it. *Modelli di società medievale*, Il Mulino 1979).
[76] L. PERINI, *Lo Stato: il grande modello?*, cit., p. 1011.
[77] G. M. TREVELYAN, *op. cit.*, p. 156; H. KAMEN, *op. cit.*, p. 353.

accentuata, giacché in quelle a tipo feudale i singoli membri della classe dirigente sono generalmente dispersi in mezzo ai loro seguaci, vivono in continuo contatto con loro e devono esserne, in certo modo, i capi naturali. A qualcuno può far meraviglia che durante il Medioevo, quando il barone stava isolato in mezzo ai suoi vassalli e li trattava duramente, questi non profittassero della loro superiorità numerica per liberarsi. Or certo la cosa non sempre era facile, perché un gruppo di persone, superiore per energia e pratica delle armi al resto dei soggetti, era sempre più o meno legato alla sorte del signore. Ma, indipendentemente da questa considerazione, bisogna tenerne presente anche un'altra, che ha un peso grandissimo: il barone conosceva spesso personalmente i suoi vassalli, aveva il loro modo di pensare e di sentire, le stesse superstizioni, le stesse abitudini, lo stesso linguaggio; era per loro un padrone, qualche volta anche duro ed arbitrario, ma era pure l'uomo, che essi comprendevano perfettamente, alla cui conversazione potevano pigliar parte, alla cui mensa, sebbene in luogo più basso, spesso si assidevano, e insieme col quale qualche volta si ubriacavano. Or bisogna mancare di qualunque conoscenza psicologica delle classi plebee per non comprendere subito quante cose questa familiarità vera, proveniente dall'uguaglianza dell'educazione o, se così si vuole, da un'uguale rozzezza di abitudini, faccia tollerare e perdonare [...] L'aristocrazia celtica dell'Irlanda, la vecchia nobiltà degli O' e dei Mac era popolarissima fra i contadini, le cui fatiche fornivano al capo del clan il lusso della sua rozza ed abbondante tavola, le cui figlie erano talora prelevate per il suo rustico harem; ma quei nobili erano considerati quasi come membri della famiglia, essi coi contadini avevano comune, dicevasi, il sangue e certo le abitudini e le idee»[78].

Il signore feudale era quindi un padrone, ma un padrone profondamente coinvolto per interessi, per cultura, per stile di vita, per simbiosi, nella vita dei suoi sottoposti. E questo legame profondo è uno dei motivi principali, se non il principale, che aggiunto agli altri, spiega perché la disuguaglianza di casta non fu sentita come una condizione intollerabile. Questa disuguaglianza era, per dirla in termini medici, ben compensata.

L'archetipo del rapporto feudale si conservò fino alla rivoluzione industriale (e anche oltre, sue tracce, nel mondo rurale, s'incontrano fino ai nostri giorni), attraversando il Rinascimento e l'ancien régime

[78] G. MOSCA, *La classe politica*, Laterza 1966, pp. 114-15.

in senso stretto, anche quando la struttura sociale si era ormai profondamente modificata (per esempio sulla terra si era passati da un sistema basato sui servigi personali ad un più moderno sistema di rendite fondiarie) e quel rapporto non avrebbe più avuto ragion d'essere. Scrive Leandro Perini: «Certamente in questa *familia*, caratteristica della società feudale arcaica, si è venuto operando un processo di differenziazioni funzionali che ha portato alla creazione successiva di "ceti": la sua efficacia, però, come struttura di potere e come comunità, si è estesa fino al XVIII secolo, quando per l'erosione della monarchia assoluta e della "rivoluzione industriale", è andata man mano affievolendosi»[79].

Con la rivoluzione industriale e l'affermazione della borghesia questo quadro cambia, gradualmente ma radicalmente. Il rapporto fra signore e contadino si spoglia d'ogni connotato sentimentale per diventare un crudo rapporto fra padrone e servo o fra rentier e fittavolo. In luogo di un potere arbitrario ma elastico e sciamannato si ha ora un potere fiscale ed esigente, che ha come unico obiettivo il massimo profitto e che spreme il contadino fino all'osso. La nuova borghesia della rendita non esitò a rendere effettivi diritti, come quelli di colombaia, il bestiame a parte, la recinzione di particelle, l'appropriazione di un terzo delle proprietà fondiarie comuni, che con i signori erano stati poco più che nominali e ad agire con una durezza ed una spietatezza che, nonostante tutto, i nobili non avevano avuto[80]. Del resto molto spesso, ormai, fra proprietario e mezzadro s'interponevano altri personaggi, il fittavolo generale e gli «appaltatori generali», intermediari che uscivano dalle file dei notai, dei procuratori, dei mercanti e che avevano tutto l'interesse a trarre il massimo dalle loro locazioni e sublocazioni, oltre che la capacità per farlo. Il proprietario borghese tendeva a starsene isolato dai suoi contadini, diventati semplicemente dei dipendenti, e si ruppe così quella coesistenza, quel contatto fisico, quell'omogeneità culturale fra «superiori» ed «inferiori», fra nobili e contadini, che era stata una delle caratteristiche fondanti della società dell'ancien régime e che aveva cosi potentemente contribuito a tenerla insieme.

Furono proprio i borghesi, in un processo che doveva accentuarsi nei secoli successivi, ad esasperare le differenze sociali, a sottolinearne anche le più piccole sfumature. Scrive Soboul: «Il piccolo borghese s'irritava nel vedersi trattare altezzosamente dal borghese

[79] L. PERINI, *Lo Stato: il grande modello?*, cit., p. 1010.
[80] P. GOUBERT, *op. cit.*, p. 612.

propriamente detto; ma spesso si comportava ugualmente con il "popolino". Secondo la signora Lebas, figlia di Duplay, l'imprenditore di falegnameria, ospite di Robespierre, suo padre avrebbe compromesso la sua dignità se avesse ammesso alla sua tavola uno dei "servitori", cioè dei suoi operai. Il borghese di vecchia data era ben orgoglioso del suo lignaggio e preoccupato di non sposarsi con persona di condizione inferiore. Le professioni e le cariche stabilivano gerarchie, di cui si era gelosi»[81]. E Cournot nei suoi *Mémoires*: «Niente era più preciso della subordinazione nelle file di questa società borghese». Un altro testimone del tempo, Cobbet, che visse in Inghilterra a cavallo fra le due epoche, annota: «Una volta gli affittaioli alloggiavano e nutrivano tutti i loro contadini, sedevano insieme alla loro gran tavola di quercia e, dopo la preghiera del pastore, bevevano la stessa birra; ma ora i costumi sono cambiati, il salariato tocca la sua paga e va a mangiarla solo in qualche buco, mentre l'affittaiolo si è trasformato in un *gentilomastro*, ha delle caraffe di cristallo, delle forchette col manico d'ebano, dei coltelli col manico d'avorio, dei piatti di porcellana»[82].

Che la borghesia tenesse alle distanze molto più della nobilità è dimostrato anche dai matrimoni. Nonostante tutto il gran discorrere sulla razza, sul sangue, sulla cavalleria, e i vantaggi dello «status» giuridico conferito al nobile, almeno un terzo degli uomini ed oltre due quinti delle donne di origine nobiliare si univano, nell'Inghilterra seicentesca, a persone di ceto diverso dal loro. A Lincoln su una cinquantina di matrimoni, fra il 1612 e il 1617, un gentleman sposò la figlia d'un barcaiolo, un altro quella di un fabbricante di borse, mentre una nobildonna sposò il figlio d'un barbiere, un'altra quello di un farmacista e una terza il figlio di un husbandman. A Manchester, nel 1650, membri della *gentry* si sposarono e s'imparentarono con tessitori, drappieri, merciai, conciatori.

La borghesia appare invece più riluttante a mescolarsi, attraverso il matrimonio, con le «classi inferiori». In Inghilterra, nello stesso periodo, solo il 20 per cento degli uomini e il 30 per cento delle donne della borghesia si sposava con gente che non fosse del ceto dominante[83].

Questo bisogno borghese di segnare e tenere le distanze si accentuerà nei secoli successivi e diventerà la regola ferrea e parossistica

[81] A. SOBOUL, *op. cit.*, p. 322.
[82] G. MOSCA, *op. cit.*, p. 114 nota.
[83] P. LASLETT, *op. cit.* p. 220.

della società contemporanea. Nell'ancien régime le disuguaglianze di status fra nobili e contadini erano consacrate dalla tradizione, sancite dalla legge, codificate e quindi accettate. Non c'era perciò nessun bisogno di far rispettare le distanze perché esse non erano in discussione, per cui poi, di fatto, il nobile poteva mischiarsi, e si mischiava, ai contadini, senza problemi, senza sentirsi diminuito.

Oggi le differenze di status non sono più legittime, dato che il sistema si basa su principi formali di uguaglianza, ma proprio per questo, perché non sono riconosciute, nasce l'esigenza di farle valere e di marcarle con una durezza acuita dal fatto che la gamma delle sfumature degli status sociali è molto più varia che nell'ancien régime e molto più labile il confine fra l'uno e l'altro. D'altro canto lo status è l'unico modo, per quanto disperato, per cercare di uscire dall'anonimato della società di massa. In una società dove nessuno si conosce si è solo ciò che si appare. Lo status diventa determinante. E non è certamente un caso che tutto il linguaggio industriale, dalla produzione alla pubblicità ai «media» parli in termini di status e di simboli di status. Assistiamo così ad una lotta feroce per la conquista degli status, o quantomeno dei suoi simboli, che diventa tanto più melanconica e grottesca quanto più si scende nella scala sociale (non c'è nessuno più attento allo status simbol del piccolo borghese o dell'operaio). Abbiamo quindi ottenuto il doppio risultato di sancire solennemente il principio d'uguaglianza in una società che è, e resta, di disuguali, non solo economicamente ma anche come considerazione e possibilità sociali (e che anzi accentua, sotto certi aspetti, le distanze: l'uomo politico, il grande finanziere, la pop star, l'attore, l'anchor man, il presentatore sono, di fatto, individui molto più inarrivabili dei nobili dell'antico regime, la loro vita non si mischia mai con la nostra se non come show di cui noi siamo solo fruitori passivi) e d'altro canto di vivere una morale parallela dove ricchezza e status sociale sono tutto. La conseguenza è una frustrazione dell'uomo massa che il contadino, per quanto stracciato e povero, non aveva mai sentito a livelli così profondi.

È doppio lo scacco dell'uomo d'oggi. Già il principio stesso d'uguaglianza, che regola la società in cui vive, fa scattare in lui, potentemente, il meccanismo dell'invidia. Come infatti ha notato Nietzsche, e Tocqueville mezzo secolo prima di lui, «una società permeata dall'idea di uguaglianza diventa tanto più invidiosa quanto più istituzionalizza questo principio»[61]. Io non invidio il Re o il Presiden-

[61] H. SCHOECK, *L'invidia e la società*, Rusconi 1974, p. 202.

te della Repubblica perché la loro è una superiorità legittimata (e nemmeno Gianni Agnelli, il cui status trova legittimazione nella tradizione). Con questi individui non mi sento in competizione (non è colpa mia se non sono nato Re o se non sono Agnelli o il Presidente della Repubblica). Per questo stesso motivo non c'era invidia verso i nobili. Proprio ciò che alla sensibilità moderna appare intollerabile, che le disuguaglianze fossero dettate dalla legge, sancite dalla nascita e dalla tradizione, cioè da fattori estranei alle qualità dell'individuo, era quanto le rendeva sopportabili. Io invidio invece il simile, colui con il quale sono in concorrenza, non sopporto la disuguaglianza dell'«uguale». All'«uguale» non sono disposto ad accordare l'infinitesima parte di superiorità che accetto in chi è per istituzione «disuguale» (ed ecco perché la maggior parte delle rivolte contadine ebbero per obiettivo i borghesi: non si accettava una disuguaglianza che nessuna legge né tradizione giustificava). D'altra parte in questa società di democraticamente uguali, che è la nostra, le disuguaglianze sono macroscopiche. E quindi l'invidia (che è sofferenza) trova il suo massimo alimento: già incoraggiata dal principio d'uguaglianza viene ulteriormente esasperata dal fatto che questa uguaglianza è poi clamorosamente disattesa. Non è davvero un caso che, per contraccolpo, nella società moderna l'invidia sia diventata uno dei tabù più forti e che la stessa parola sia quasi uscita dal nostro vocabolario[85].

Il mondo dell'ancien régime appare, sotto questo aspetto, più equilibrato, più compensato, più «sapiente». È vero che quel forte e complesso legame che, nonostante tutte le differenze e le disuguaglianze, univa nobili e contadini e rendeva i loro sperequati rapporti umanamente più sopportabili, era anche lo strumento con cui i dominanti perpetuavano il loro potere sui dominati. Lo sappiamo bene. Però questo fatto, di grande rilevanza politica (e del resto è stato oggetto di analisi sterminate) è molto meno importante se si guardano le cose nell'ottica in cui ci siamo messi noi: quella esistenziale. Da questa prospettiva, dato che le disuguaglianze c'erano ieri e ci sono oggi, è forse meglio subirle in un contesto, come questo dell'ancien régime, che per tutta una serie di motivi, anche discutibili, anche ingannevoli, ti permette di viverle abbastanza serenamente, che in una società come l'attuale che, per un'altra serie di motivi anche degnissimi, te le rende invece insopportabili.

[85] *Ibidem*, pp. 16-18.

6.

LEGITTIMAZIONE, DEMOCRAZIA E POTERE

«Ma nessun governo è legittimo, nonostante i loro sempiterni principî. Ma, siccome principio *significa* origine, *bisogna riferirsi sempre ad una rivoluzione, ad un atto violento, a un fatto transitorio. Così, il principio del nostro è la sovranità nazionale, intesa nella forma parlamentare [...]. Ma in che cosa mai la sovranità popolare sarebbe più scarsa del diritto divino? Sono finzioni, l'una e l'altra!»*

(Gustave Flaubert. *L'educazione sentimentale*)

Abbiamo cercato di delineare fin qui i motivi che, nell'ancien régime, rendevano le disuguaglianze, per quanto profonde, tollerabili alla coscienza contadina e comunque meno frustranti di quanto non lo siano oggi. Ma c'è anche un'altra importante ragione che, poiché attiene alla legittimità del potere, tratteremo in questo capitolo dedicato alle questioni della democrazia, della libertà e, appunto, del potere.

Non si tratta di stabilire se nell'ancien régime il potere politico fosse più o meno legittimo di quello delle società contemporanee, perché sulla questione della legittimità del potere si sono affannate generazioni di filosofi, di sociologi, di politologi, senza, per la verità, cavarne un gran che e non saremo certo noi a risolverla. Probabilmente, come scriveva Flaubert, un potere legittimo non esiste, la legittimità è semplicemente una finzione. Ciò che interessa, ai nostri fini, è sapere fino a che punto questa finzione funziona, in che misura cioè, ieri ed oggi, il potere esercitato dalle classi dominanti sia, per dirla con Max Weber, *creduto legittimo*[1].

Il potere nell'antico regime, godeva di un altissimo credito di legittimità che toccava il suo grado più alto nella persona del re, il nobile dei nobili. Questa legittimità derivava dal carattere sacro e semidivino della regalità che apparteneva ai re fin dalle più antiche civiltà (Mesopotamia ed Egitto) e che attraverso l'impero bizantino era

[1] M. WEBER, *Economia e società*, Ed. di Comunità 1980, vol. I, p. 208.

traslato nell'ancien régime. La sacertà e la semidivinità del re era sancita dalla cerimonia della consacrazione e dell'unzione con l'olio santo. Il re era «l'unto del Signore», era un essere quasi sovrannaturale e tale era creduto dai suoi sudditi.

Ma nulla forse può spiegare il rapporto re-sudditi, la forza della legittimazione in cui era investita la persona del sovrano, meglio della leggenda dei «re taumaturghi» così splendidamente indagata da Marc Bloch.

Nell'ancien régime si credeva che il re avesse il potere di guarire determinate malattie. Questa credenza ebbe come protagonisti soprattutto i re di Francia e d'Inghilterra che guarivano, con il solo tocco delle mani, le scrofole (che in Francia erano perciò chiamate il «mal de roi» ed in Inghilterra «King's Evil»), ma riguarda, sia pure in misura minore, anche i sovrani d'Ungheria, di Danimarca, di Spagna ed è diffusa in tutta Europa tanto che per farsi toccare dai re francesi o inglesi i malati vengono dalle più lontane regioni, dall'Italia, dalla Germania, dalla Spagna.

Nel corso delle cerimonie, che avvenivano più volte l'anno, normalmente in corrispondenza delle feste principali, il re toccava lo scrofoloso sulle parti malate pronunciando la formula «Il re ti tocca, Dio ti guarisce». Erano folle di centinaia e centinaia di persone che si presentavano al re ogni volta, migliaia l'anno[2], spesso lacere, stracciate, sporche, con i segni di una malattia repellente. Non doveva essere un piacere passare ore ed ore fra questa gente, toccare i malati proprio sulla carne purulenta, ma nessun sovrano si sottrasse mai a quello che considerava un suo dovere.

Questa pratica andò avanti otto secoli e si estinse solo con l'estinguersi dell'ancien régime. In Inghilterra il «tocco» ebbe luogo, per l'ultima volta, nel 1714 da parte della regina Anna; in Francia durò ancor più a lungo e fu praticato da Luigi XVI fin quasi sulla soglia della ghigliottina (l'ultimo «tocco» avvenne addirittura trent'anni dopo la Rivoluzione, il 31 maggio 1825, ad opera di Carlo X).

La forza della credenza popolare nella regalità sacra e miracolosa dei re è tanto più impressionante perché, naturalmente, questo potere taumaturgico i sovrani non lo avevano (anche se in buona fe-

[2] M. BLOCH, *I re taumaturghi*, Einaudi 1974. Qualche dato: Edoardo I «toccò» 1.736 malati durante il diciottesimo anno di regno; Francesco I 1.326 nel 1528, 988 nel 1529 e 1.731 nel 1536; Carlo IX supera i 2.000 malati l'anno; Luigi XIII i 3.000 e Luigi XIV toccò in un solo giorno, il 22 marzo 1701, 2.400 scrofolosi e Luigi XV oltre 2.000 il 19 ottobre 1772.

de credevano di averlo) e nessun malato di scrofole fu mai guarito dalle loro auguste mani.

La leggenda dei re taumaturghi dimostra l'altissima considerazione di cui godeva il re presso il popolo. E tutta la storia dell'ancien régime lo conferma. Scrive Pierre Goubert: «Il popolo non chiedeva altro che di amare il re, e lo dimostrò ancora a Luigi XV giovane e malato; lo mostrò persino al maldestro Luigi XVI, che riuscì a rovinare quel credito residuo. Il soprannome "padre del popolo" che onorò Luigi XII rappresentava indubbiamente la traduzione d'un sentimento costante verso la monarchia che si trova ancora frequentemente espresso nei *cahiers de doléance*»[3]. E Marc Bloch: «Noi non riusciamo a comprendere l'idolatria di cui erano fatti oggetto la monarchia e i re e stentiamo a non interpretarla severamente, come effetto di chissà quale bassezza servile»[4].

Del resto, come ha notato Mario Sbriccoli, la costruzione del carisma del re non era solo interessata propaganda delle classi dominanti né «può essere ridotta ad una cinica rappresentazione tesa a *duper les nigauds*»[5], a questa costruzione partecipavano i sudditi e «il fatto che il sovrano esaudisca il bisogno che i governati hanno di un capo divinizzato, e magari munifico e taumaturgico, è già, per essi, elemento consolatorio e gratificante, perché colma con una illusione tutta ideologica (che è poi quella di avere "dall'alto", ciò che non si è in grado di conquistare "dal basso") l'immenso vuoto di potere che li costringe al loro ruolo subalterno»[6].

È un fatto che nelle storie contadine il re è raffigurato come un eroe popolare, un prode guerriero, un cavaliere (nel senso medioevale e rinascimentale del termine), ed uno dei motivi più ricorrenti delle narrazioni popolari d'ogni regione d'Europa è quella del sovrano che vaga per il paese in incognito per «assicurarsi che giustizia sia fatta o condividere la vita della gente comune»[7]. Il che non significa che i contadini fossero completamente «bouche beant» di fronte ai loro regnanti così da non saperne vedere i difetti, i lati negativi, gli errori – tanto è vero che se molti sovrani furono degli eroi popolari, molti altri non lo furono affatto[8] – ma che, in linea generale, il sentimento verso i sovrani era di grande rispetto, di stima, di affetto e di identificazione.

[3] P. GOUBERT, *op. cit.*, pp. 356-57.
[4] M. BLOCH, *I re taumaturghi*, cit., p. 267.
[5] M. SBRICCOLI, *Crimen laesae maiestatis*, Giuffrè 1974, pp. 99-100.
[6] *Ibidem*, p. 99.
[7] P. BURKE, *op. cit.*, p. 148.
[8] *Ibidem*, p. 149.

Su un piano più razionale alla forza della legittimazione del sovrano contribuivano altri due elementi: l'idea d'un antichissimo contratto, tacito e consolidato dall'uso, fra il popolo ed il re (e la sigla di tale patto sarebbe rappresentata dall'acclamazione popolare con cui si chiude la cerimonia della consacrazione)[9] e l'immortalità giuridica conferita al monarca dal sistema della successione ereditaria (per cui, tra l'altro, la morte del re non interrompe il potere della monarchia neanche per un attimo: è morto il re, viva il re). Tutto ciò dava alla posizione del re un'enorme stabilità.

Nell'ancien régime il re non fu messo in discussione neanche durante le ribellioni più violente, anzi la maggior parte dei movimenti popolari ricorse proprio al re come a colui che, solo, poteva rendere giustizia.

La straordinaria venerazione che il popolo provava per il re sopravvisse fino all'ultimo, anche quando ormai l'ancien régime cadeva a pezzi. Ne fanno fede i «*cahiers de doléances*» rivolti dal popolo al debole, irresoluto e certamente poco affascinante Luigi XVI nel 1789, a rivoluzione già in marcia e quando mancavano solo quattro anni alla sua decapitazione: «Gli abitanti della parrocchia di Saint-Pierre lès Melle, penetrati dalla deliziosa sensazione da essi provata di fronte all'aurora del bel giorno appena iniziato [...] dicono unanimamente che il loro cuore è troppo esiguo per poter accogliere i trasporti d'amore e di riconoscenza ispirati dal beneficio ricevuto dalla tenerezza del re salvatore, che la divinità, toccata dai loro mali, ha loro nella sua misericordia concesso...»[10]. E gli abitanti di Petite Synthe, nelle Fiandre: «Sire, toccati nel profondo del cuore e pervasi di gioia infinita in seguito all'estrema bontà di sì gran re, che scende, per così dire, dal trono che tanto degnamente occupa per confondersi col proprio popolo, che egli vuole rendere felice e consultarlo...»[11].

Sono due esempi presi fra le molte migliaia del tutto simili e che dimostrano quale forza conservò fino all'ultimo il principio della sacralità del re e la sua legittimazione.

Ma anche i nobili godono, per parecchi secoli, di una legittimazione al potere che è molto forte anche se non pari a quella del re. Abbiamo già visto che quello fra signore e contadino era, all'interno del feudo o della signoria, un rapporto di protezione-fedeltà, dove il potere del signore si giustificava per la difesa che riusciva ad assicurare.

[9] P. GOUBERT, *op. cit.*, p. 350.

[10] P. GOUBERT e M. DENIS, *1789. Les Français ont la parole*, Julliard 1964, pp. 38-42.

[11] *Ibidem*, pp. 39-42.

Ma la legittimazione derivante dalla protezione era a sua volta un riflesso per così dire «interno» della legittimazione che derivava alla classe nobiliare dal fatto d'essere la casta militare, di coloro cioè che, quando occorreva, prendevano le armi, facevano la guerra, rischiavano personalmente la vita. Per comprendere la forza di questa legittimazione bisogna rendersi conto dell'importanza che avevano allora, in un mondo molto più abbandonato all'imprevisto e al rischio, alcune qualità umane come la forza fisica, il coraggio, l'abilità nel battersi che oggi, politicamente, non hanno più alcun senso. Alle origini della storia dell'uomo si accetta la leadership di un capo perché ci protegge e ci difende e il capo è quindi colui che è per natura il più forte, il più coraggioso, il più abile, il guerriero più capace.

Questo concetto primitivo del potere si affina quando la società arcaica passa dallo stato venatorio, dove tutti sono potenzialmente dei guerrieri, a quello agricolo e pastorale dove si ha la divisione della società in due classi: una consacrata esclusivamente al lavoro agricolo, l'altra alla difesa e alla guerra[12]. «La guerra» scrive Marc Bloch, «doveva apparire per parecchi secoli come la trama quotidiana di qualsiasi carriera di capo e la ragion d'essere profonda di qualsiasi potere di comando»[13].

Il principio che la capacità guerriera è il più importante presupposto del potere rimane sostanzialmente valido fino alle soglie dell'era moderna quando democrazia, industrializzazione, tecnologia spostano altrove le virtù del capo anche se qualche traccia di quell'antico concetto, sia pur svuotato di contenuto, permane ancor oggi (si pensi, per esempio, al fatto che in quasi tutte le democrazie il Presidente della Repubblica, anche quando è una semplice figura rappresentativa, ha formalmente il comando delle forze armate). E Marc Bloch nota che il senso della legittimazione al potere legato alla guerra e a chi in essa si espone personalmente è talmente radicato nell'animo umano che «persino nelle nostre società, nelle quali farsi uccidere per il proprio paese ha cessato d'essere il monopolio d'una classe o di un mestiere, il tenace sentimento di una specie di supremazia morale connessa alla funzione del guerriero professionale rimane come un ricordo della divisione apertasi, verso i primordi dei tempi feudali, tra il plebeo e il cavaliere»[14].

[12] G. MOSCA, *op. cit.*, p. 66.
[13] M. BLOCH, *La società feudale*, cit., p. 178.
[14] *Ibidem*, p. 502.

Nell'ancien régime, società agricola per eccellenza e divisa quindi fra coloro che lavorano i campi e coloro che hanno il compito della difesa, sono quindi la capacità guerriera, il coraggio personale, l'esposizione al rischio della vita che legittimano il potere dei nobili ed i loro privilegi. Estremamente significativa è la spiegazione che due scudieri di Varennes-en-Argonne danno, verso la fine del Trecento, del fatto che i nobili non devono pagare la taglia (cioè la tassa reale): «perché» dicono gli scudieri, «in virtù della nobiltà sono tenuti ad esporre i loro corpi e cavalcature alla guerra»[15].

Per tutto il Medioevo ed il Rinascimento l'immagine guerriera del nobile corrisponde perfettamente alla realtà. Il primo servizio che il signore feudale deve rendere al re è quello militare e, in epoca feudale-rinascimentale, l'esercito del re è composto dai suoi vassalli. Il nobile deve prestare alla guerra non solo la sua persona, ma anche i mezzi tecnici (armi e cavalli) ed economici. Nelle opere d'immaginazione come nelle cronache, il ritratto del buon cavaliere insiste soprattutto sulle sue doti atletiche: «esso è "ossuto", "membruto"», il corpo "ben tagliato" è segnato di onorevoli cicatrici, le spalle larghe e larga parimenti – come si addice ad un cavaliere – l'"inforcatura" [...] Un corpo agile e muscoloso – è quasi superfluo dirlo – non era peraltro sufficiente a fare il cavaliere ideale: a esso egli doveva fornire il coraggio. E anche perché forniva a questa virtù l'occasione di manifestarsi, la guerra esercitava tanta allegrezza nel cuore di uomini per i quali l'audacia e il disprezzo della morte erano, in certo modo, valori professionali. Che la classe cavalleresca sapesse battersi, la storia lo riconosce al pari della leggenda»[16]. Così Marc Bloch.

Questo «piacere» della guerra sfugge completamente alla comprensione di chi come noi ha conosciuto solo la guerra tecnologica e, a maggior ragione, di chi vive sotto l'incubo della guerra atomica, totale, asettica e pur terribile, completamente meccanizzata e disumanizzata dove forza, coraggio, valore e rischio individuale non hanno alcun senso e il loro posto è preso da una fatalità che lascia del tutto impotenti, ma era un elemento importante della vita delle classi dominanti dell'ancien régime.

Che significato potesse *anche* avere la guerra ce lo dicono le parole di *Le Jouvencel*, un romanzo biografico sulla vita di Giovanni di Bueil, scritto verso la fine del Quattrocento: «C'est joyeuse chose que

[15] C. AIMOND, *Histoire de la ville de Varennes-en-Argonne*, Contaut-Laguerre 1928, p. 50.
[16] M. BLOCH, *La società feudale*, cit., p. 334.

la guerre [...] On s'entr'ayme tant à la guerre. Quant on voit sa querelle bonne et son sang bien combatre, la larme en vient à l'ueil. Il vient une doulceur au cueur de loyaulté et de pitié de veoir son amy, qui si vaillament expose son corps pour faire et acomplir le commandement de nostre createur. Et puis on se dispose d'aller mourir au vivre avec luy et por amour ne l'abbandoner point. En cela vient une délectation telle que, qui ne l'a essaiié, il n'est homme qui sceust dire quel bien c'est. Pensez-vous homme qui face cela craigne la mort? Nennil; car il est tant reconforté, il est si ravi, qu'il ne scet où il est. Vraiment il n'a paour de rien»[17]. Queste parole, commenta Huizinga, esprimono l'essenza emotiva del coraggio guerriero: l'abbandono del gretto egoismo nell'eccitazione del pericolo, la profonda commozione dinanzi al valore del compagno, la gioia della fedeltà e del sacrificio e «questo mondo primitivo di sentimenti ascetici è la base su cui l'ideale cavalleresco s'innalzò a nobile idea di perfezione virile»[18].

Naturalmente, nemmeno nel periodo di massimo fulgore del mito cavalleresco, i nobili corrisposero mai a questo ideale stilizzato. Alle virtù, quando le avevano, mischiarono spesso, per non dire sempre, i vizi tipici della loro classe: la cupidigia, la violenza, l'arbitrio. Ma, nonostante questo, l'ideale cavalleresco fu largamente condiviso dalla coscienza popolare (e, di conseguenza, fu legittimata la classe che ne era la portatrice) non solo nel Medioevo e nel Rinascimento ma anche ben dentro l'ancien régime in senso stretto. Lo studio della cultura popolare del tempo, dei libretti di divulgazione, delle ballate, del teatro dei burattini, non lascia dubbi in proposito[19]. E del resto, per fare un piccolo esercizio linguistico, non sono ancor oggi in uso espressioni come «animo nobile», «nobile portamento», «nobile idea», a indiretta conferma di quanto radicato fosse il rispetto per la classe nobiliare e la credenza nelle sue virtù?

Già a metà del Cinquecento il cavaliere in armatura era però diventato anacronistico dal punto di vista militare.

Nondimeno, ancora per tutto il Seicento almeno, la guerra rimase una faccenda da nobili anche se sempre più spesso furono affiancati da truppe mercenarie. Il popolo non vi entrò mai attivamente (l'esercito popolare è una bella invenzione della Rivoluzione francese). È vero che verso la fine del Seicento si cercò d'introdurre, in Francia, una sorta di milizia reale di estrazione popolare, ma finché

[17] *Le Jouvencel,* Ed. C. Favre et Lecestre, Soc. de l'hist. de France 1887.
[18] J. HUIZINGA, *L'autunno del Medioevo,* cit., p. 98.
[19] P. BURKE, *op. cit.*, p. 153.

durò l'ancien régime questa milizia non attecchì mai sul serio. Non fosse bastata la legge di reclutamento che prevedeva un'infinita serie e varietà di esenzioni (ne fruivano i più poveri, quelli che costituivano l'unica fonte di reddito d'una famiglia, i figli di vedove con bottega o manifattura o impresa agricola, i funzionari e gli impiegati dello Stato, i loro fittavoli e i loro domestici, i borghesi, i rentiers e i mercanti che pagavano una certa somma per la taglia, tutti i fittavoli di campagna che pagavano un affitto superiore alle 300 lire, i loro figli, i loro primi servitori e i loro carrettieri ...[20]), ci avrebbero pensato le diserzioni, incontrollabili dallo Stato con i mezzi di allora, a rendere ridicole le percentuali di leva di queste milizie[21].

È con il Settecento che la funzione militare della nobiltà si riduce ad una mera parvenza. Anche se molti nobili rimasero nelle funzioni di comando dell'esercito, la maggioranza di essi smise di avere un'esperienza diretta della guerra. Come classe militare la nobiltà non esisteva più. Ma nonostante il fondamentale presupposto della loro funzione sociale, ciò che li aveva per secoli legittimati al potere, almeno agli occhi degli altri, fosse venuto meno, i nobili continuarono a vivere di rendita, a menare un'esistenza oziosa, splendida, estremamente costosa per la società ed ormai inutile.

Di questo parassitismo senza contropartita non tardarono ad accorgersi i contemporanei. Emblematico di questo senso d'insofferenza per una classe di privilegiati che non giustificava più, nemmeno nelle apparenze, il proprio privilegio è il libro del veronese Scipione Maffei (un nobile, peraltro, marchese), *Scienza chiamata cavalleresca*, che ai suoi tempi fu un best seller ed ebbe sei edizioni (1710, 1712, 1716, 1717, 1721, 1738). Maffei denunciava l'ozio della nobiltà (italiana in questo caso) e scriveva che se davvero la virtù della giustizia e della forza sono prerogative dei nobili allora è necessario «intimare a' nobili per legge d'onore di dover tutti appigliarsi ad alcun impiego, in cui per util pubblico avessero campo di esercitarle»[22]. E qualche decennio più tardi, nel 1776, nel suo *Ethocratie*, D'Holbach centrava pienamente il problema della delegittimazione delle classi nobiliari: «Perché nobili guerrieri hanno potuto in passato contribuire, rischiando la propria vita, a conquistare un regno o a saccheggia-

[20] P. GOUBERT, *op. cit.*, pp. 485-86.

[21] *Ibidem*, p. 486. Scrive Goubert: «Il cavaliere di Pommelles [...] definisce un anno ordinario quello in cui, su 339.000 soggetti ad obbligo di milizia si contano 12.500 disertori, un numero cioè quasi pari a quello delle reclute effettive [14.500]».

[22] *Patriziati e aristocrazie nobiliari*, a cura di C. MOZZARELLI e P. SCHIERA, Libera Università degli Studi di Trento 1978, p. 34.

re province, è necessario che i loro discendenti si credano ancora, dopo tanti secoli, in diritto di maltrattare i loro vassalli?»

Scrive Goubert: «Un fatto si era manifestato in modo sempre più evidente: quello della ormai assoluta inutilità della signoria [...] la signoria non assicurava da sola la bassa giustizia, non proteggeva più contro l'invasore, i monopoli da essa conservati (quelli di mulino, di forno, di frantoio, diffusi qua e là) erano diventati inutili e costosi. Le sue funzioni di polizia esercitate nell'ambito del *terroir* erano ormai assicurate dagli scabini del contado, sorvegliati ed eventualmente aiutati dagli intendenti e dai loro agenti. Del resto, soprattutto nel periodo susseguente alla Fronda, il signore diserta d'abitudine la campagna, e ci torna solo per la caccia e la riscossione degli affitti [...] ormai da tempo i signori, nobili o meno che fossero, non proteggevano, almeno in quanto tali, nessuno da nulla»[23].

Ridotta alla parodia di ciò che era stata la nobiltà sarebbe stata spazzata via, da lì a poco, dallo spirito della Rivoluzione che avrebbe soffiato impetuoso non solo in Francia ma in tutta Europa. Ma ciò accadde alla fine e proprio perché era la fine. Per secoli invece i nobili furono una classe dominante che godette d'un alto credito di legittimità.

A petto di questa forte legittimazione che era attribuita al potere nell'ancien régime, qual è la situazione nelle società industriali e postindustriali? Nonostante ci sia chi, come Dahrendorf, scrive trionfalmente che «il consenso socialdemocratico è, per molti versi, l'espressione più alta del progresso che la storia abbia mai visto finora»[24], la verità è che il potere politico nelle società contemporanee conosce una profonda crisi di legittimità che, per un doloroso contrappasso, è tanto più evidente quanto più il regime si regge sui meccanismi del consenso democratico.

Perché? Vi concorrono innanzitutto motivi d'ordine generale, che trascendono lo stesso rapporto governanti-governati, come la profonda crisi dei valori ed il conseguente venir meno nella società d'oggi «di qualsiasi filosofia del bene pubblico in cui la collettività possa riconoscersi, di qualsiasi senso di appartenenza che sia capace di spingere i singoli a trovare un compromesso fra i propri diritti e desideri e quelli altrui, in un comune e spontaneo ossequio alla legge»[25].

Può darsi, anche se è lecito dubitarne, che questa crisi sia dovuta al fatto che lo Stato retto su principî democratici è ancora

[23] P. GOUBERT, *op. cit.*, pp. 106 e 150-51.
[24] R. DAHRENDORF, *op. cit.*, p. 72.
[25] E. GALLI DELLA LOGGIA, *Il mondo contemporaneo (1945-80)*, Il Mulino 1982, p. 108.

piuttosto giovane (rispetto alla «regalità» che, come forma di potere e principio di legittimazione è durata millenni ed ha avuto applicazione in ogni parte del mondo, la democrazia «può contare due secoli nei limiti territorialmente ristretti dell'Attica – V-VI secolo a.C. –, due secoli in America, meno d'un secolo in Europa»[26]), mentre in genere, come scriveva Gaetano Mosca, «sono le formule politiche molto antiche, quell'insieme di credenze e di sentimenti che hanno la sanzione dei secoli, quelle che riescono a penetrare anche negli strati più bassi delle società umane...»[27]. Aggiunge ancora Mosca: «Gli è che il povero *nizam* stracciato e scalzo, che si faceva intrepidamente ammazzare dietro la trincea, il *redif*, che all'appello del sultano abbandonava il tugurio, sentivano veramente la formola politica che erano chiamati a servire, e per essa erano pronti a dare l'ultimo *parà* e financo la vita. I contadini turchi dell'Anatolia credevano e forse credono realmente e fortemente nell'Islam, nel profeta, e le credenze, in nome delle quali si sono domandati ad essi gli estremi sacrifici, erano quelle che erano conformi alla loro vita intellettuale»[28].

Ma il fattore principale della crisi di legittimità è la mediocrità evidente – evidente ai governati – della classe politica che detiene il potere nella società contemporanea. Lasciamo stare l'Italia che è un caso abnorme dove gli uomini politici rappresentano, in genere, solo la misura della propria corruzione, ma anche nelle classi dirigenti di altri paesi, a democrazia maggiormente consolidata, non si riesce a vedere nessuna di quelle qualità superiori in virtù delle quali, storicamente, le minoranze governanti avevano finora guidato la massa dei governati[29].

Si è già detto che nelle società premoderne, e così fu nell'era feudale, nel Rinascimento e nell'ancien régime, la classe dirigente fu tale grazie al proprio personale valore militare e al coraggio fisico, o quanto meno, ad una tradizione di valore militare e di coraggio. Non è questa, evidentemente, l'ipotesi della classe politica moderna. In altri casi che riguardano la società preindustriale l'abilitazione ad essere classe dirigente veniva da un «know-how» particolare, così in certe epoche dell'antico Egitto la professione di scriba conduceva alle cariche pubbliche e al potere, come pure, in Cina, la conoscenza dei numerosissimi e difficili caratteri della scrittura cinese ha formato la

[26] L. PERINI, *Lo Stato: il grande modello?*, cit., p. 1011.
[27] G. MOSCA, *op. cit.*, p. 110.
[28] *Ibidem*, p. 110.
[29] *Ibidem*, p. 65.

base, oltre che della cultura, del potere dei mandarini e nella Roma antica, checché ci tramandi una storiografia infantile e idiota, le più alte cariche andavano ai giurisperiti[30].

La cosa singolare della classe politica dei nostri giorni, che opera in un contesto d'altissimo sapere scientifico e tecnologico, è quella di essere formata, in larghissima maggioranza, da soggetti che hanno un «know-how» scientifico e tecnologico molto al di sotto di quello della società in cui operano, inferiore spesso a quello standard dei governati. Dopo che la rivoluzione industriale e tecnologica aveva spazzato via la priorità degli antichi elementi militari e teologici non s'è creata affatto, come prevedeva a lume di ragione Auguste Comte, un'aristocrazia scientifica come classe politica dominante.

In realtà, per la prima volta nella Storia, assistiamo al prevalere di una classe dirigente che, almeno a prima vista, non è espressione della cultura dei suoi tempi. Se infatti in epoche di scarsa organizzazione sociale si affermò come classe dirigente chi deteneva la forza materiale (il guerriero che, in assenza di leggi realmente efficaci e riconosciute, difende se stesso e gli altri, la sua proprietà e quella dei suoi sottoposti) e, successivamente, in una società più affinata e regolata (dove la forza individuale è tenuta a freno da quella collettiva) come quella postrivoluzionaria, ottocentesca, capitalista, il potere politico fu preso da chi deteneva la ricchezza (perché, come scrive Mosca, «è inevitabile che, quando è proibita la lotta a mano armata restando permessa quella a colpi di scudi i posti migliori siano conquistati da coloro che di scudi sono meglio forniti»[31]), ci si sarebbe aspettato che nell'era tecnologica e scientifica il potere politico passasse nelle mani dei tecnici e degli scienziati. Questo non è invece avvenuto. Oggi la classe politica è formata da persone che hanno come elemento di distinzione e di forza unicamente e tautologicamente quello di fare politica, la loro legittimazione è tutta interna al meccanismo politico ed estranea ai valori dominanti della società. Insomma per dirla più brutalmente e con le parole di Augusto Illuminati, oggi la politica «è dominio di politici di professione senza vocazione e senza le qualità carismatiche che fanno un capo»[32]. Siamo di fronte ad una classe politica senza qualità. Anche perché non ne ha bisogno. Come notava Gaetano Mosca, nel sistema feudale «là dove la società si divide in frammenti quasi indipendenti l'uno dall'altro, i

[30] *Ibidem*, pp. 72-73.
[31] *Ibidem*, p. 70.
[32] A. ILLUMINATI, *Gli inganni di Sorastro*, Einaudi 1980, p. 52.

capi di ogni singolo gruppo devono necessariamente essere energici, essendo la propria supremazia in gran parte affidata alla propria forza materiale e morale [...] Ma quando l'organizzazione sociale è progredita, allora [...] la coesione e l'organizzazione della classe governante, la quale usufruisce dei vantaggi della macchina burocratica, possono supplire alla mancanza di energia individuale»[33].

Poiché non è necessaria nessuna qualità prepolitica, la selezione della «nomenklatura» avviene, sia nei paesi di democrazia classica sia in quelli del «socialismo reale», all'interno degli apparati di partito attraverso lotte oscure, feroci, degradanti, a volte truffaldine. Tranne eccezioni sempre più rare, l'uomo politico contemporaneo deve corrompersi moralmente e, spesso, anche materialmente. Cosa di cui non aveva bisogno né il guerriero dell'antica età feudale, né l'aristocratico dell'ancien régime, né il sapiente di alcune civiltà classiche e nemmeno il ricco che nell'Ottocento e agli inizi del Novecento si dedicava alla politica. Non che il guerriero, l'aristocratico, il sapiente, il ricco, non potessero essere dei corrotti – spesso lo erano – ma la corruzione era, in questo caso, un fatto personale ed individuale non il portato pressoché ineludibile d'un meccanismo. La classe dirigente d'un tempo si corrompeva – quando si corrompeva – perché aveva il potere, non era già corrotta prima di arrivarci[34].

Uomo senza qualità il dirigente politico moderno, a differenza di quello antico, non può nemmeno contare, in mancanza di meglio, sulla forza d'una tradizione familiare che l'abbia per lo meno educato all'esercizio del potere né sui riflessi d'un carisma dinastico. Il carisma che non ha è quindi costretto a costruirselo con il make up, con il maquillage, con la più o meno sapiente edificazione della propria immagine attraverso i mass media. Ma questa operazione di chirurgia estetica non fa che avvilire ulteriormente i contenuti politici della sua leadership. È noto che nelle elezioni presidenziali americane il prevalere di un candidato su un altro è affidato a totali banalità come il suo modo di vestire, la pettinatura, le ricette di cucina della moglie[35]. «In tutti i paesi» ha scritto Marshall McLuhan, «il sistema dei partiti e la programmazione sono finiti. Opinioni e programmi politici sono inutili a scopi elettorali: sono troppo specialistici e scottanti. Al posto del dibattito politico c'è la costruzione dell'immagine del candidato»[36].

[33] G. MOSCA, *op. cit.*, p. 120.
[34] *Ibidem*, p. 127 nota e p. 227.
[35] J. MC GINNIS, *Come si vende un Presidente*, Mondadori 1970.
[36] *Ibidem*, p. 28.

Nella società dello spettacolo e della rappresentazione anche l'uomo politico, come ogni altro individuo e forse più di ogni altro, vale non per ciò che è ma per come si presenta. E non c'è dubbio che anch'egli, soprattutto grazie alla televisione, possa diventare una «star». Ma se la sua celebrità, in virtù dei mass media, è grande, la sua legittimazione al potere rimane scarsa (perché questa celebrità non si basa su presupposti e qualità diverse da quelli dell'attore, del cantante, dell'anchor man, del presentatore (le sue qualità sono anzi più dubbie ed effimere perché il cantante, l'attore, il presentatore hanno uno «specifico» che il dirigente politico non ha, sanno fare almeno qualcosa di concreto e di preciso). Nell'ancien régime nessuno poteva nemmeno pensare di mettere il buffone di corte o anche il grande attore di teatro, per quanto popolare ed amato dal pubblico, sullo stesso piano del re o di un nobile La differenza di carisma rimaneva abissale perché lontanissimi erano i presupposti di questo carisma.

Il risultato di tutto ciò è che oggi non avvertiamo nessuno stacco autentico fra noi e coloro che ci governano, non vediamo alcuna ragione della loro leadership. In realtà, nel profondo, disprezziamo i nostri governanti perché li sentiamo del tutto simili a noi o addirittura, a torto o a ragione, peggiori: non sono i più forti, non sono i più sapienti, non hanno alle spalle alcuna tradizione né quel prestigio e quell'affinamento che vengono dall'esercizio del potere da generazioni, non sono unti da nessun particolare carisma che non sia dato da mezzi, come quelli della comunicazione di massa, che sono alla portata anche di molti altri e quindi, teoricamente, anche nostra. La loro legittimazione al potere ci appare quasi nulla.

Per questo noi viviamo il potere con un dispetto, un rancore, un disgusto che la gente dell'antico regime avvertiva di meno perché in quel potere, che pur la schiacciava così duramente, sentiva una legittimità che noi non sentiamo. Oggi la nostra volontà di obbedienza al potere è di gran lunga inferiore al nostro interesse all'obbedienza. Nell'ancien régime accadeva il contrario: ad una forte volontà di obbedienza corrispondeva, probabilmente, un debole interesse ad obbedire. Ma la bassa credenza di legittimità del personale politico delle società industriali è anche il prezzo da pagare alla democrazia e che proprio la democrazia riscatta. È infatti più facile credere al carisma di un potere d'origine divina o che ha le sue fondamenta in un sapere élitario, iniziatico e però autarchico o anche nella forza del denaro sonante, che nel potere che si basa sul voto e sul consenso. Il potere democratico è, e dev'essere, per necessità di cose, un potere scialbo,

poco eccitante, non entusiasmante. Il carisma non ha nulla a che fare con la democrazia[37]. Ciò che il potere perde in carisma, in prestigio, in rassicurazione lo guadagneremmo quindi noi in democrazia e in libertà.

Ma è proprio vero tutto questo? È vero che ciò che abbiamo perduto in carisma lo abbiamo guadagnato in democrazia? In genere si è arciconvinti che sull'ancien régime il popolo, la gente comune, il povero contadino, non potessero decidere nulla schiacciati com'erano dal potere e dalla protervia del signore, dei nobili, del re e dei loro funzionari, mentre quella d'oggi sarebbe l'era d'una larga partecipazione democratica alle decisioni d'interesse comune. Se mettiamo nell'ancien régime un occhio un po' meno distratto ci accorgiamo che non è esattamente così. Come dobbiamo constatare che nella società agricola esisteva una sorta di comunismo di base che in quella industriale è stato spazzato via per lasciare posto all'individualismo più sfrenato e gretto.

La comunità rurale si amministra infatti da sola attraverso l'assemblea del villaggio composta da tutti i capi famiglia. Quest'assemblea è legalmente riconosciuta dal signore e dallo Stato. Scrive Soboul: «Le attribuzioni delle assemblee riguardavano tutti i punti che interessavano la comunità. Essa votava le spese e procedeva alle nomine; decideva della vendita, scambio e locazione dei boschi comuni, della riparazione della chiesa, del presbiterio, delle strade e dei ponti. Riscuoteva «au pied de la taille» (cioè proporzionalmente) i canoni che alimentavano il bilancio comunale; poteva contrarre debiti ed iniziare processi; nominava, oltre ai sindaci, il maestro di scuola, il pastore comunale, i guardiani di messi, gli assessori e i riscossori di taglia [...] L'assemblea interveniva nei minimi dettagli della vita pubblica, in tutti i minuti problemi dell'esistenza campagnola»[38]. Un'altra importante attribuzione dell'assemblea si aveva in materia di tasse reali, era infatti l'assemblea che ne fissava la ripartizione all'interno della comunità e la riscossione[39]. L'assemblea delegava, in alcuni casi, una parte dei suoi poteri a dei rappresentanti, sindaci, procuratori, scabini, consoli, ma questi dovevano sempre sottostare al parere dell'assemblea che restava sovrana[40]. Rigorose e puntigliosamente democratiche erano anche le forme di partecipazione all'assemblea: «L'assemblea era convocata, almeno alla vigilia del giorno

[37] M. WEBER, *op. cit.*, vol. IV, p. 219.
[38] A. SOBOUL, *op. cit.*, p. 23.
[39] P. GOUBERT, *op. cit.*, p. 322.
[40] A. SOBOUL, *op. cit.*, p. 23.

stabilito, dal sergente di giustizia o dal guardiano delle messi. Egli andava di porta in porta, di uscio in uscio [...] L'assemblea era, anche, annunziata alla predica della messa parrocchiale [...] In tutti i casi il tamburo e la campana chiamavano gli abitanti all'assemblea, che un sergente bandiva ancora, ad alta voce, all'uscita della messa o dei vespri. La pubblicità era una condizione essenziale: le assemblee si tenevano in un luogo accessibile a tutti, di solito sulla piazza della chiesa provvista di alberi [...] Se il tempo non permetteva l'assemblea all'aperto, essa si teneva nel mercato coperto, se ve n'era uno, o nella chiesa (in generale, non vi erano case comunali nelle campagne, il vero edificio comunale era la chiesa). In presenza del curato e del signore o del suo rappresentante, sotto la presidenza del giudice locale, del sindaco o di un esperto che esponeva la questione all'ordine del giorno, l'assemblea deliberava, poi votava ad alta voce. L'assiduità era un dovere e un obbligo»[41].

È incerto se gli abitanti potessero riunirsi senza il consenso del signore, ma proprio questa incertezza dice che la cosa aveva in fondo poca importanza. Così come di fatto solo formali erano l'approvazione dei bilanci o l'autorizzazione di spese urgenti che dovevano venire dall'intendente del re. Fra domanda e risposta passano infatti mesi e, più spesso, anni, cosicché l'assemblea del villaggio procede dando per scontato una risposta positiva, cosa che puntualmente avveniva. Del resto i rappresentanti dello Stato, l'intendente, il sottodelegato, il funzionario delle finanze, non si facevano vedere quasi mai. Scrive Goubert: «Quale che fosse il peso della tutela amministrativa esercitata dagli Stati, dai parlamenti o dai servizi d'intendenza sulle comunità del villaggio, è certo che, in cambio di un fiscalismo più esoso, tutti questi enti e tutti questi funzionari lasciavano alle comunità una libertà d'azione (e non di rado di parola) molto maggiore che non le autorità prefettizie del XIX e soprattutto del XX secolo. Non è troppo paradossale sostenere che l'epoca della libertà per le modeste amministrazioni rurali fu proprio l'ancien régime: la frequentazione degli archivi più umili provoca questo giudizio sorprendente che non è, si badi bene, un giudizio di valore»[42].

La comunità rurale ha quindi un'autonomia amplissima, quasi assoluta, per tutte le questioni che la riguardano da vicino, il che vuol dire che il contadino può decidere personalmente, ed in posizio-

[41] *Ibidem*, p. 21.
[42] P. GOUBERT, *op. cit.*, p. 434. Perché poi il giudizio non debba essere di valore è cosa che non si spiega (se non con la cattiva coscienza).

ne d'uguaglianza secondo il sistema della democrazia diretta, dei problemi vitali per il suo lavoro e per l'organizzazione della sua esistenza. Questo sistema, che noi abbiamo descritto prendendo a modello il villaggio francese, ma che era in uso, sia pur con varianti, in buona parte d'Europa, s'incrinerà in Francia proprio negli ultimissimi anni dell'ancien régime quando sotto la spinta dell'avanzante borghesia un decreto reale del 1787, con il pretesto di regolare e di uniformare un'attività che aveva sempre funzionato benissimo, limiterà il diritto di voto agli abitanti che pagano almeno 10 franchi d'imposta e introdurrà il principio, che doveva diventare l'ambiguo cardine delle società moderne, della democrazia rappresentativa (l'assemblea non decide più direttamente ma elegge dai sei ai nove membri che vanno ad affiancarsi al signore e al curato, membri di diritto[43]).

La democrazia rurale era sostanziata dal fatto che la proprietà privata della terra incontrava molti, consistenti e rigidi limiti collettivi. Una tradizione secolare disciplinava, per il bene comune, le culture, l'inizio della fienatura, della mietitura, della vendemmia, imponeva l'obbligo del maggese, assicurava la libertà di pascolo ed impediva le recinzioni dei campi (il cosiddetto sistema del «campo aperto» che fu travolto proprio nel XVIII secolo con la generalizzazione dell'uso del recinto, l'«enclosure»). Molte delle resistenze dei contadini alle innovazioni tecnologiche e normative, che noi oggi siamo abituati ad attribuire solo ad ignoranza, derivavano dalla necessità di non turbare l'equilibrio comunitario, sociale e a modo suo democratico di un sistema profondamente integrato. Per fare un esempio fra i tanti, gli storici e gli economisti dell'era industriale hanno sempre guardato con un sorriso di commiserazione l'opposizione della comunità contadina alla sostituzione del falcetto con la falce nonostante riducesse di tre quarti i tempi della mietitura[44], ma questa opposizione non era ottusa – i contadini sapevano benissimo, certo meglio degli storici contemporanei, che la falce faceva guadagnare tempo – derivava da fatto che «la falce taglia troppo rasente il terreno, lasciando sul campo una stoppia troppo corta, cosa che lede i poveri beneficiari del diritto di raccolta delle stoppie e [...] si spiega anche con l'importanza della pecora, alla quale piacciono le lunghe stoppie del pascolo libero»[45]. Scrive Soboul: «La persistenza tenace delle abitudini non era solamente ignoranza o mancanza di mezzi: rivelava anche

[43] A. SOBOUL, *op. cit.*, p. 24.

[44] P. MELOGRANI, *Fascismo, comunismo e rivoluzione industriale*, Laterza 1984, p. 127.

[45] A. SOBOUL, *op. cit.*, p. 83.

il timore di una rottura troppo brusca con un sistema le cui parti erano strettamente dipendenti fra di loro»[46].

Ma se il contadino partecipava in prima persona a tutte le decisioni che lo interessavano direttamente e che riguardavano il territorio su cui viveva, ed era inoltre protetto nell'esercizio dei suoi diritti non da leggi elaborate altrove ma dalla sapienza della tradizione (cioè dalla sua stessa sapienza storicizzata), era invece totalmente escluso dalla grande politica, dal governo dello Stato. Fino alla Rivoluzione francese la presenza all'interno degli Stati Generali del Terzo Stato (che avrebbe dovuto rappresentare tutti coloro che non appartenevano né alla nobiltà né al clero, cioè, nella stragrande maggioranza, i contadini) fu puramente nominale. E del resto gli stessi Stati Generali, che avrebbero dovuto limitare i poteri del re soprattutto in materia fiscale, furono poco più che una «fictio iuris», perché in Francia, in quattro secoli e mezzo (la prima assemblea del genere è del 1347), non vennero convocati che pochissime volte.

Tutto ciò è vero, ma questa assenza dal governo dello Stato è, per il contadino, molto meno importante di quanto appaia a noi oggi. Oserei dire addirittura che è irrilevante. Infatti le decisioni prese dallo Stato, a parte quelle in materia fiscale (e, alla fine, nemmeno quelle) e a parte gli effetti indiretti delle guerre, incidevano sulla vita del contadino in misura minima. Il potere centrale era lontanissimo, perché la legge del re giungesse fino ai sudditi era necessario che i parlamenti la registrassero e la pubblicassero, che i funzionari la proclamassero e la affiggessero pubblicamente e che infine i curati la diffondessero. A questo punto restava il problema della sua applicazione... Neanche nel periodo dell'assolutismo la legislazione regia, in Francia, ce la fece a prevalere sul diritto consuetudinario, «una parte considerevole delle "grandi ordinanze" (soprattutto di quelle anteriori a Luigi XIV) restava completamente priva di applicazioni»[47]. E più il potere centrale emanava «gride», ordinanze, editti e più era evidente la sua impotenza, i contadini se ne infischiavano.

«Il contrasto esistente fra questa pretesa regolamentatoria e questa riconosciuta insubordinazione costituisce un altro elemento fondamentale dell'ancien régime considerato sotto l'aspetto amministrativo e politico. Non la si finirebbe mai se si volessero enumerare tutti i testi legislativi, di straordinaria meticolosità, che minacciano i contravventori di enormi ammende, della gogna, della frusta, del

[46] *Ibidem*, p. 67.
[47] P. GOUBERT, *op. cit.*, pp. 332 e 359.

"marchio" e della galera; testi che il pubblico ignorava però tranquillamente anche se di tanto in tanto venivano bruscamente richiamati all'attenzione dei sudditi»[48].

Chiuso nell'ambito familiare, del proprio villaggio, del proprio territorio, il contadino era, per lo più, al riparo dal potere centrale. Non partecipava alle sue decisioni, ma nemmeno le subiva.

Come vanno invece le cose nell'epoca della democrazia, del consenso, della partecipazione popolare, della cogestione, dei comitati di quartiere, dei consigli di zona? Se il contadino aveva il relativo controllo del territorio su cui viveva, noi oggi non siamo nemmeno in grado di decidere se nella nostra via va messo o no un lampione. La nostra potestà si ferma sull'uscio di casa. In cambio partecipiamo però, attraverso il meccanismo rappresentativo, alla grande politica, al governo dello Stato o, quanto meno, possiamo controllare i detentori del potere. Questo nella teoria. Nella pratica, come è stato dimostrato da Max Weber[49], e come è oggi ammesso da molti scrittori di provata fede democratica, la nostra partecipazione al governo della cosa pubblica e il nostro controllo sono poco più che un simulacro. Non è il caso di farla molto lunga su questo punto, perché sono cose che sono sotto gli occhi di tutti, ogni giorno. Sarà sufficiente sottolinearne alcune. Il sistema democratico, data la vastità e la complessità dello Stato moderno, si regge sul principio rappresentativo. Ma i nostri rappresentanti non ci rappresentano. Noi non li conosciamo neppure, non abbiamo alcuno strumento reale per sapere chi sono e a chi diamo il voto. Ma quand'anche conoscessimo bene un candidato, il nostro voto sarà ininfluente perché esso, proprio perché libero, si diversifica e si sperde, laddove i veri detentori del potere elettorale, vale a dire gli apparati dei partiti[50], facendo blocco su questo o su quel nome, hanno un peso decisivo. «Cento, che agiscano sempre di concerto e d'intesa gli uni con gli altri, trionferanno su mille presi ad uno ad uno e che non avranno alcun accordo fra loro»[51] scriveva Gaetano Mosca già nel 1896 quando gli apparati dei partiti non avevano certamente il peso che hanno oggi. Ma non solo i rappresentanti del popolo, cioè i parlamentari, non lo rappresentano perché sono determinati altrove, ma finiscono per non rappresentare nemmeno se stessi perché perdono, a loro volta, ogni potere di controllo sul governo, potere che è stato anch'esso espropriato dagli apparati.

[48] *Ibidem*, p. 334.
[49] M. WEBER, *op. cit.*, vol. IV, pp. 504-27.
[50] *Ibidem*, p. 523.
[51] G. MOSCA, *op. cit.*, p. 65.

Così dopo la Rivoluzione francese e quella russa, nonostante le masse, come sogliono dire i marxisti nel loro commovente ottimismo, abbiano fatto «il loro trionfale ingresso nella Storia» e nonostante la democrazia sia, etimologicamente, il «governo del popolo», in realtà le masse non governano, non partecipano alle decisioni, né direttamente né indirettamente, non controllano nulla a cominciare dai proprî rappresentanti. In ogni paese, all'Ovest come all'Est, sia pur attraverso procedure formalmente diverse, il potere decisionale è nelle mani di gruppi ristrettissimi, di lobbies, degli apparati di partito, della «nomenklatura». Una «nuova classe» si è sostituita all'aristocrazia dell'ancien régime. Molto è cambiato nella forma, poco nella sostanza e, forse, in peggio. «Paradossalmente i processi di democratizzazione e l'avvento di regimi di massa hanno sotto certi aspetti accentuato l'espropriazione politica delle masse»[52], sono parole di un marxista di stretta osservanza come Augusto Illuminati e quindi, credo, al di sopra di ogni sospetto di volontà reazionaria.

Ma il problema dell'espropriazione d'ogni potere di decisione dei cittadini travalica ormai la stessa questione dell'assetto istituzionale più o meno democratico d'uno Stato. Le decisioni più importanti, che incidono profondamente sulla nostra vita quotidiana, sono oggi extranazionali e sovrannazionali e vengono prese in luoghi e sedi totalmente al di fuori del nostro controllo[53]. Basti pensare a tutte le grandi manovre economiche, come il rialzo o il ribasso dei tassi di sconto, l'aumento dei prezzi del petrolio, le speculazioni sul dollaro, le strategie produttive delle multinazionali, ecc. Le sedi del vero potere sono sempre più lontane. Ma, a differenza che nell'ancien régime, le decisioni di questi poteri remoti, estranei, sconosciuti pesano enormemente sulla nostra vita. Valga, come esempio conclusivo, quello della guerra. Nell'ancien régime la vita quotidiana d'un contadino appartenente ad uno stato in guerra non cambiava gran che (a meno che gli eserciti non passassero proprio sui suoi campi), oggi una guerra atomica coinvolgerebbe fino all'annientamento anche il cittadino d'uno stato neutrale e lontano, anche l'abitante di zone remote rispetto ai belligeranti, neppure l'aborigeno australiano, che non sa dell'esistenza degli Stati Uniti e dell'Unione Sovietica, ne sarebbe risparmiato.

[52] A. ILLUMINATI, *op. cit.*, p. 3.

[53] Cfr. H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 52: «Decisioni relative a questioni di vita e di morte, di sicurezza personale e nazionale, sono prese in luoghi sui quali gli individui non hanno alcun controllo».

Non solo quindi è diminuita, rispetto all'ancien régime, la possibilità di partecipare alle decisioni che riguardano la vita quotidiana, non solo, esattamente come nell'ancien régime, il controllo sul potere centrale è uguale a zero, ma viceversa il controllo e la penetratività che questo e altri poteri hanno su di noi sono aumentati in misura enorme, pari allo sviluppo della tecnica. La tecnologia offre agli Stati (ma anche ad altri gruppi di potere, politici, economici, militari) mezzi di controllo e di coercizione sulla gente che erano impensabili non solo nell'ancien régime, ma agli inizi di questo secolo. «Il signore feudale» scrive Julien, «godeva di diritti maggiori di quelli di una compagnia petrolifera, ma i suoi poteri reali erano infinitamente minori. Alla fine del secolo scorso, le cariche di cavalleria contro i manifestanti erano assai meno temibili dei gas lacrimogeni, esilaranti o paralizzanti. Erano ancora irrisori i mezzi di cui si poteva disporre per condizionare la mente [...] L'individuo, in massa, si abitua a poco a poco alle costrizioni che i mezzi della potenza economica, politica, poliziesca esercitano su di lui»[51]. Ed il computer, di cui attualmente si celebrano gioiosamente i trionfi, non farà che radicalizzare questa tendenza. Se le personalità che ci governano sono scialbe, il meccanismo a loro disposizione è invece potentissimo. In verità il potere non è mai stato così totalitario come oggi. E l'uomo contemporaneo ha la doppia frustrazione di vivere anonimo ma schedato.

[51] C. JULIEN, *op. cit.*, pp. 225-26.

7.

UN TEMPO INESISTENTE: IL FUTURO

« L'uomo potrà raggiungere e anche superare i cento anni in buona forma» e ci saranno superfarmaci capaci di curare il cancro e la senilità. Tecniche genetiche permetteranno di aumentare la produzione alimentare e di arginare l'inquinamento. Colonie spaziali orbiteranno intorno alla Terra, e la Luna diventerà una miniera da cui trarre risorse. I robot baderanno ai lavori domestici e domineranno in fabbrica. Le automobili saranno programmate in modo da evitare gli incidenti [...] Con i personal computers e altre meraviglie elettroniche, le famiglie potranno godersi inimmaginabili fonti d'informazione e divertimento. A mano a mano che la rivoluzione tecnologica si diffonderà, agli abitanti del mondo di domani verrà assicurato un benessere senza precedenti. Città galleggianti ospiteranno migliaia di persone. Treni su cuscinetti d'aria viaggeranno a duecento chilometri l'ora [...] I progressi della medicina permetteranno di avere una vita non solo più sana, ma anche più lunga. Nei prossimi decenni, si potrà prevenire e curare la maggior parte delle malattie genetiche, dall'emofilia alla distrofia muscolare. Alla fine di questo secolo, secondo gli esperti, saranno state individuate le cause principali del cancro e dei disturbi cardiaci, gettando così le basi per le terapie corrette. Entro vent'anni saranno entrati in produzione i superfarmaci per combattere dolori acuti, senilità, schizofrenia e depressione. Il numero dei trapianti ed impianti artificiali aumenterà vertiginosamente. Nel 2033, gli scienziati sapranno come far rigenerare le cellule morte nel cervello e nella spina dorsale, offrendo nuove speranze ai paraplegici e alle vittime di lesioni cerebrali. Entro il Duemila i ricercatori avranno messo a punto una mappa completa di tutti i geni dell'uomo. Successivamente i medici saranno in grado di curare molte malattie alterando i geni [...] La più avanzata frontiera della chirurgia sarà la costruzione di arti e organi artificiali per sostituire parti danneggiate del corpo [...] Nei prossimi vent'anni si assisterà a una vera e propria rivoluzione nel settore chemioterapico,

dove una conoscenza più approfondita dei meccanismi cerebrali permetterà di mettere a punto farmaci contro depressioni, dolori acuti, schizofrenia, senilità e forse persino il comportamento criminale [...] L'obiettivo finale sarà quello di respingere la barriera stessa dell'invecchiamento e di estendere la durata media della vita facendo rigenerare le cellule [...] Entro la metà del prossimo secolo il sistema di comunicazione, basato oggi soprattutto sul linguaggio, si fonderà su messaggi prevalentemente visuali. Nel campo della pura evasione i libri verranno via via sostituiti da spettacoli tecnologici. Nei primi decenni del prossimo secolo, nuovi sviluppi dell'olografia, che utilizza avanzate tecniche con il laser, permetteranno, potenzialmente in ogni abitazione, di creare immagini tridimensionali del cantante preferito, della mostra in un museo o di una partita di calcio. Potranno essere rappresentati per tutta la famiglia opere, lavori teatrali e balletti. La stanza dei "mass media" si potrà trasformare di volta in volta in un night club, un campo di calcio o nella ribalta del teatro in cui la Royal Shakespeare Company mette in scena Amleto [...] I problemi sociali più scottanti dei prossimi cinquant'anni saranno quelli della casa e della sanità. Nonostante i progressi della medicina, una parte della popolazione, soprattutto nella fascia superiore agli ottantacinque anni, soffrirà di malattie croniche. Con un numero di persone al di sopra degli ottantacinque anni quadruplicato, nel 2033 l'America potrebbe ritrovarsi con una grossa popolazione di anziani sulle spalle [...] Per un consistente numero di anziani le cui malattie non impongono il ricovero ospedaliero, i sociologi prefigurano degli alloggi "collettivi", cioè dei complessi di appartamenti dotati di tutta una serie di servizi sanitari e sociali. Molti cittadini anziani frequenteranno centri di assistenza diurni. Ma la maggior parte di questi ottuagenari, secondo gli studiosi, godranno di ottima salute. Disporranno di somme maggiori di quelle di cui dovevano accontentarsi i loro nonni e vivranno per conto proprio, senza però essere isolati dal mondo, dato che la tecnologia permetterà anche agli handicappati di andare ovunque [...] I soldati, immunizzati contro la stanchezza, combatteranno intere settimane senza dormire. L'ingegneria genetica potrebbe anche produrre dei guerrieri particolarmente adatti alle battaglie del ventesimo secolo [...] Alcuni scienziati prevedono che nel 2033 ci saranno armi in grado di modificare completamente il clima dei paesi nemici [...] Ma sarà lo spazio il nuovo vero teatro per le operazioni militari [...] I satelliti forniranno dati aggiornati al secondo delle posizioni delle forze nemiche e amiche sulla terra. I laser verranno usati per trasmettere una mole immensa di dati – l'equiva-

lente dell'intera *Enciclopedia Britannica* – in un secondo [...] Per guerre così micidiali, ci vorranno anche combattenti diversi: distacco e deliberata crudeltà, dispiegati su scala sempre più vasta, sono gli attributi necessari all'uomo moderno per sostenere lo sforzo di una battaglia sempre più incerta [...] Dopo il Duemila, però, la carica di ferocia presente nel modo di fare la guerra potrebbe divenire talmente forte da risultare intollerabile per un normale essere umano. La risposta, secondo uno studio dell'esercito americano, sta nella possibilità di "immunizzare i soldati contro lo stress così come ora ci vacciniamo contro le malattie"»[1].

Questo rapporto sul futuro che, nonostante alcuni squarci d'involontario humor nero, sprizza ottimismo tecnologico da tutti i pori, è stato elaborato un paio di anni fa dall'autorevole settimanale «U.S. News & World Report». Ora, è vero che l'autorevole «U.S. News & World Report» è una rivista assai vicina al Dipartimento di Stato americano e al Pentagono, e quindi un po' sospetta, ma questo ottimismo è un sentimento assai più diffuso di quanto l'evidenza di ciò che ci circonda lascerebbe pensare. Si trova nei giornali, nei settimanali, nelle televisioni, nelle dichiarazioni e nei libri degli intellettuali che van per la maggiore, è insomma profondamente incistato nella cultura dominante della società industriale, americana od europea che sia. Così anche una testa fina come Umberto Eco dichiara: «D'una cosa però sono certo: la dose di *futuro* contenuta nel nostro *presente* è in aumento dovunque, nella società, nell'industria, nel costume e insomma in ciascuno di noi»[2]. Un sociologo molto alla moda e molto venduto come Alberoni parla di «Nuovo Rinascimento». Il tedesco Ralph Dahrendorf sottolinea entusiasticamente, come abbiamo visto, lo strepitoso aumento delle «chances di vita». E il francese Guy Sorman conclude un suo recente libro, *La révolution conservatrice americaine*, individuando nell'informatica e nel computer la vera rivoluzione che ci porterà verso nuovi orizzonti di libertà e di creatività[3].

Del resto alla fiducia nel futuro la società tecnologico-industriale è costretta dalla sua stessa struttura, il rilancio è il suo metodo e quello dei maîtres à penser ad essa aggiogati. In un certo senso si può dire che se la società classica era sostanzialmente astorica, perché vi-

[1] «U.S. News & World Report», 1983. Rapporto ripreso in termini entusiastici da «Panorama», 6 giugno 1983. Un'inchiesta dello stesso tenore, *Viaggio nel Duemila*, è apparsa anche su «L'Espresso», 19 giugno 1983.
[2] Intervista a Umberto Eco, «la Repubblica», 28 dicembre 1983.
[3] G. SORMAN, *La révolution conservatrice americaine*, Fayard 1983.

veva soprattutto nel presente, quella tecnologico-industriale è, a modo suo, antistorica perché sul passato e sul presente privilegia un tempo inesistente: il futuro. Questa peraltro è anche una delle ragioni della sua forza trascinante e della sua spaventosa capacità di accelerazione.

Noi che abbiamo impostato il nostro lavoro sul raffronto fra passato e presente, cercando di documentare come la rivoluzione industriale abbia costruito un oggi peggiore d'un ieri già atroce, potremmo lasciare queste vestali della fiducia al loro mestiere, non sempre pulito e in buona fede, e chiudere qui. Quando infatti si parla in termini storici i conti si fanno con il passato e con il presente, che sono in qualche misura verificabili, non con un futuro tutto da dimostrare. Questi conti, a tre secoli dalla rivoluzione industriale, sono in passivo e tanto potrebbe bastare.

Ma lo studio della storia sarebbe di per sé sterile se non ci aiutasse anche ad avere, nei limiti del possibile, una miglior comprensione di quello che ci dobbiamo aspettare. Lo stesso Tucidide, che pur è il campione della storiografia classica, tanto immerso nel presente da scrivere di vicende a lui contemporanee, afferma: « Questa mia opera fu ideata come un possesso per sempre, piuttosto che come un saggio per la gara di un momento »[4], cioè, come ha notato Santo Mazzarino, anche la cultura classica, che è non-ideologica e lontanissima dall'idea, tutta moderna, che la storia abbia un suo fine ultimo, ha la convinzione che «lo studio del passato debba orientarci sulle scelte future »[5].

Pensiamo perciò che, uscendo dall'indagine strettamente storica, sia consentito anche a noi trarre dal raffronto che abbiamo fatto fra passato preindustriale e presente qualche indicazione per l'avvenire che sia un po' diversa da quelle, sospese completamente nel vuoto di qualsiasi analisi storica, dei professionisti dell'ottimismo. Anche perché non si riesce davvero a capire per quale mai ragione o sortilegio un futuro che si sviluppa sulle stesse linee di questo presente, che ne rappresenta semplicemente una proiezione drogata, debba esserne migliore e non causa piuttosto di ulteriori guasti. Questo del resto è un interrogativo che viene sollevato ormai da parecchie parti dove, con toni sempre più angosciati, si manifestano le più gravi preoccupazioni per l'avvenire. Solo che anche coloro che si domandano allarmati quali siano i reali sbocchi di questa situazione e, paventando un

[4] TUCIDIDE, I, 22, 4.
[5] S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, vol. I, Laterza 1966, p. 2.

futuro da incubo, studiano i modi per evitarlo, lo fanno senza mai mettere in dubbio e in discussione la validità di fondo della rivoluzione tecnologica ed industriale, ma restando sempre all'interno della sua logica. Il che, se si accetta quanto abbiamo fin qui scritto, porta a non comprendere esattamente la natura del problema che ci sta attorno e davanti e a cullarsi in nuove, anche se meno disoneste, illusioni.

Non si tratta infatti, se non del tutto marginalmente, di una questione di esaurimento delle risorse naturali, come pensano, tra gli altri, quelli del Club di Roma, del fatto che nel Duemila possa non esserci più una goccia di petrolio o che nel 2003 scompaia l'alluminio e che nel 2065 sarà esaurito il ferro. Cosicché basterebbe un accordo mondiale fra Stati, una migliore organizzazione collettiva delle risorse, un colpo di freno ai consumi più vertiginosi, in attesa che la tecnologia trovi nuove soluzioni, per far rientrare l'allarme. Ed in effetti è possibile, anzi è probabile, che la tecnologia riesca a trovare risorse alternative oppure territori nuovi, come per esempio il fondo del mare, dove continuare a pompare quelle vecchie. Così come si può ipotizzare che sia la stessa tecnologia a porre rimedio, almeno parziale, all'attuale deterioramento dell'ambiente o a scovare risorse alimentari adeguate allo spaventoso aumento della popolazione mondiale. Ma il fatto è che quand'anche la tecnologia risolvesse questi problemi, ne porrebbe altri ancor più complessi e che il tentativo di razionalizzare lo sviluppo si tradurrebbe inevitabilmente in una sua ulteriore accelerazione. L'illusione della corrente di pensiero che fa capo al Club di Roma sta, a mio avviso, nel credere che la civiltà industriale possa salvarsi con un miglior uso della tecnologia, ma sempre grazie ad essa (lo stesso Aurelio Peccei, in un'intervista data un anno prima di morire, si dichiarava entusiasta per le meravigliose prospettive che avrebbe aperto la rivoluzione del micro-computer[6]).

Per le stesse ragioni la questione non è politica. Non per nulla l'industrialismo e la tecnologia hanno prodotto gli identici guasti nei paesi a regime comunista e i problemi che ivi si agitano, a proposito dello sviluppo industriale, sono assolutamente gli stessi del cosiddetto mondo occidentale. Il socialismo industriale mostra un volto non meno inquietante del capitalismo. Si può anzi aggiungere che, in un certo senso, il crollo dell'ideologia marxista ha tolto l'ultima giustificazione alla rivoluzione industriale e l'ha messa nuda come il re del-

[6] L. NICCOLINI, *Intervista ad Aurelio Peccei*, «la Repubblica», 9 aprile 1982.

la favola. Marx ed Engels infatti pensavano, e con essi tutto il pensiero marxista posteriore, che degli orrori dell'industrialismo fosse responsabile la borghesia e che questi orrori rappresentassero solo una fase di passaggio verso uno stadio di superiore benessere dell'umanità, una volta che la borghesia, attraverso la lotta di classe, fosse stata sconfitti dal proletariato. Nel mondo comunista, scomparse finalmente le classi e lo sfruttamento, la tecnologia, grazie ai mezzi e alle ricchezze che avrebbe consentito di accumulare, avrebbe finalmente liberato l'uomo dalla schiavitù del bisogno. Oggi è diventato evidente a chiunque che quel futuro orgiastico arretra sempre di più davanti a noi, che anzi non è mai esistito. Perché il « male» non era la borghesia, come credevano Marx ed Engels, ma la tecnologia. È la tecnologia che ha rivoluzionato il mondo, non la borghesia che ne è solo un prodotto, come il proletariato o la tecnocrazia. La plastica poté più del liberalismo. La tecnologia ha effettivamente accumulato mezzi e ricchezze che però invece di liberare l'uomo l'hanno ulteriormente soggiogato. All'antico asservimento dell'uomo all'uomo, che ha semplicemente cambiato maschera, si è aggiunto l'asservimento alla macchina e alla sua potente logica.

Non è vero, come è stato ripetuto fino alla nausea, che la tecnologia sia «neutrale», che dipende dall'uso che se ne fa, che c'è un uso «buono», quello in cui la tecnologia è al servizio dell'uomo, contrapposto ad un uso «cattivo» in cui il rapporto è invertito. Il problema vero che, a più di due secoli dall'inizio della rivoluzione industriale, ci pone la tecnologia non riguarda i suoi aspetti degenerativi, il disastro ecologico, gli inquietanti tratti dell'ingegneria genetica, la guerra nucleare, che sono teoricamente reversibili, ma proprio i suoi usi più utili e apparentemente innocenti, nella produzione, nell'informazione, nelle comunicazioni, nell'alimentazione, nella medicina, che appaiono ormai irreversibili. Il dramma contemporaneo non è la corsa agli armamenti, ma la corsa ad uno sviluppo che non si può fermare. Non è la Bomba ma la Tecnologia.

La civiltà tecnologica ha infatti perso la facoltà di tornare indietro, è costretta anzi, per tenersi in equilibrio, a correre sempre più veloce. Scrive Cipolla: «Una volta imbroccata la strada dell'industrializzazione è impossibile tornare indietro e nemmeno ci si può fermare. Le macchine finiscono per dettare il ritmo dell'ulteriore, obbligato progresso»[7]. Lo «sviluppo» non si può fermare in primo luogo perché la società industriale è costretta a produrre sempre di più e a

[7] C. M. CIPOLLA, *op. cit.*, p. 302.

creare artificialmente bisogni e consumi sempre nuovi, anche se perfettamente inutili (la centesima versione perfezionata ed accessoriata di asciugacapelli), pena un collasso economico con conseguenze devastanti. Ma questa è ancora la ragione minore. Più importante e determinante è il motivo sottolineato da un filosofo della scienza, Paolo Rossi: «Una volta che il processo è avviato non si può più sperare di tornare indietro. Per la semplice ragione che i disastri provocati dalla tecnologia sono rimediabili solo tecnologicamente. La scienza nello stesso momento in cui risolve dei problemi ne pone altri sempre più complessi, ma è anche l'unica in grado di risolverli»[8].

Ma la vera, profonda, forza della tecnologia, e insieme la sua terribilità, è un'altra ancora e sta nell'intima logica che la presiede: l'ottenimento del massimo risultato con il minimo sforzo. Si può dire di no ad un principio così razionale, così logico, cosi ragionevole? Non si può. È in virtù della forza di questa razionalità che la tecnologia, sia pur con qualche iniziale fatica, ha spazzato via le resistenze del mondo agricolo per poi galoppare, sul dorso del più forsennato ottimismo, fino ai nostri giorni. È razionale e logico sostituire il lento falcetto con la più veloce falce e questa con la falciatrice-legatrice ed infine con la mietitrebbia che impiega trentacinque secondi per ottenere un chilo di grano là dove col falcetto ci si mettevano due ore. È razionale e logico ed infinitamente meno faticoso pompare l'acqua con la macchina a vapore invece che con la forza umana o animale e con la stessa macchina muovere i treni ed ai treni affiancare poi le automobili, gli aerei, i missili. È razionale e logico cercare di allungare fin che si può la vita umana. Ma questa razionalità, così indiscutibile, così confortante, contiene in sé una trappola mortale. Perché va fatalmente e progressivamente a toccare la natura, a modificarla, a manipolarla, a violentarla, a concentrare in tempi e spazi ridottissimi ciò che la biologia ha regolato con cadenze lente e ampie. Tutto il sistema tecnologico-industriale si basa sul dominio delle forze della natura, mediante la tecnica, ed è antitetico al sistema della natura, ai suoi ritmi e alle sue leggi, a cominciare da quella della selezione. La tecnologia tende inesorabilmente a spezzare quell'equilibrio che la natura, attraverso la selezione, ha faticosamente costruito nel corso di un lavoro di milioni di anni.

Ma la tecnologia non rompe solo l'equilibrio della natura intesa come qualcosa che è a noi esterna, attacca anche l'uomo in quanto elemento che di questa natura fa parte. Portando alle estreme conse-

[8] P. ROSSI, *Scienza amara*, inchiesta di M. Fini, in «Pagina», cit.

guenze il principio dell'agire seguendo la linea di «minor resistenza», spianandogli la strada, riducendo al minimo la fatica, il dolore, il bisogno materiale, che sono stati sempre i duri strumenti della pedagogia umana, la tecnologia non fa che indebolire progressivamente l'uomo nella misura in cui rafforza se stessa. Quest'uomo rimpicciolito vive ormai grazie ad un'appendice, una mostruosa protesi, enormemente più grande di lui e di cui non può più fare a meno: la macchina. È un minuscolo ragno al centro d'una immensa tela che si tesse ormai da sola e di cui il vero e unico prigioniero è lui.

In questa situazione la rivoluzione informatica viene a dare l'ultimo tocco. Perché non agisce sulla struttura biologica, psicologica, emotiva ed intellettiva dell'uomo per vie trasversali, ma ne attacca direttamente l'intelligenza, abituandolo a che la macchina pensi per lui così come fino ad ora ha agito per lui e togliendogli le ultime capacità di difesa. È vero che del «computer» si può, in teoria, anche fare, come è stato detto, «un uso euristico ed intelligente»[9], ma, se ci sarà, riguarderà una ristretta élite, l'uso di massa non potrà che essere autoimpoverente come è avvenuto finora con tutte le macchine e non si vede alcuna ragione perché questa tendenza debba cambiare.

È in questa pretesa di dominio sulla natura che la specie umana ha perso la sua antica sapienza. Tutte le civiltà preindustriali, da quella greca classica alla romana, alla cristiana, alle civiltà orientali fino all'islamismo, sembrano essere ben consapevoli dell'estrema pericolosità dell'andare a toccare la natura e ad alterarne i delicati equilibri. Il rapporto uomo-natura è addirittura l'asse centrale intorno al quale ruotano alcune di queste culture, come la greco-romana e la cinese. Scrive Cipolla: «Il tema dominante della concezione del mondo sia greco-romano che orientale è quello di un'armonia fra uomo e natura, un rapporto che presupponeva però nella natura forze inviolabili cui l'uomo doveva totalmente sottomettersi. I miti di Dedalo, Prometeo e della Torre di Babele erano lì ad indicare il destino di chi tentasse di rovesciare il rapporto uomo-natura pretendendo di asserire il predominio dell'uomo»[10].

Non è esatta la diffusa convinzione che l'uomo preindustriale non abbia alterato la natura perché non era in grado di farlo, non avendo le conoscenze sufficienti per manipolarla. La Scienza non è la stessa cosa della Tecnica e la Tecnica non è una conseguenza auto-

[9] G. GIORELLO, *Scienza amara*, inchiesta di M. Fini, in «Pagina», cit.
[10] C. M. CIPOLLA, *op. cit.*, pp. 194-95.

matica e inevitabile della Scienza. Gli antichi, o per lo meno alcuni antichi, hanno avuto una scienza di altissimo livello ma non l'hanno utilizzata tecnologicamente. «I greci non hanno conosciuto l'utilizzazione delle macchine su larga scala pur avendo una teoria della meccanica. Perché? La tesi che i greci non costruirono le macchine perché non ne avevano bisogno, potendo sostituirle con il lavoro servile, è molto meno pacifica di un tempo, oggi si è più portati a pensare che era la stessa concezione di fondo del mondo greco che rendeva inconcepibile la replicazione meccanica in quanto, per i greci, era impuro trasformare la natura»[11].

Nella società cinese classica la tecnologia si è sviluppata in modo diverso: per esempio la scoperta della polvere da sparo è servita per fare razzi pirotecnici e non fucili. E in ogni caso in Cina le conoscenze e le invenzioni tecniche non diventarono mai rivoluzione industriale, cioè applicazione tecnica sistematica e su vasta scala. E non c'è dubbio che filosofie come quelle dell'Upanishad, dei Vedanta, del taoismo, la cui proposizione di fondo è quella di «lasciar essere i ritmi naturali delle cose»[12], siano state decisive nell'impedire per lungo tempo, nel mondo orientale, l'accelerazione tecnologica.

Sia la concezione greca classica che quella cinese classica sono in realtà dei «meccanismi di difesa»: in entrambe le civiltà c'è la profonda convinzione che il miglior modo di controllare la natura sia quello di non trasformarla e di non violentarla. Del resto anche Bacone, che pur è uno dei padri della rivoluzione scientifica, ha così presente la delicatezza e la pericolosità dei rapporti con la natura che afferma: «L'uomo è il ministro della natura, alla natura si può comandare solo obbedendo ad essa». L'ancien régime, anche se già scosso da profondi sommovimenti di pensiero, fu l'ultima epoca della storia dell'uomo in cui ci si pose ancora, fra le élites come fra le masse, il problema del rapporto con la natura. Dopo, l'avvertimento di Bacone fu spazzato via dall'impetuosità, dall'accelerazione, dalla potenza stessa della rivoluzione tecnologica, dai suoi risultati spettacolari e dalla convinzione che «se una cosa si può fare, si deve farla»[13].

Dove ci porterà tutto ciò? Se si guardano le cose non a mesi o ad anni ma con un minimo di prospettiva non c'è dubbio che al fondo di questa folle corsa, iniziata tre secoli fa, c'è la catastrofe e, quel che è peggio, che la catastrofe non può essere evitata perché la corsa non

[11] G. GIORELLO, *Scienza amara*, inchiesta di M. Fini, in «Pagina», cit.
[12] E. SEVERINO, *Scienza amara*, inchiesta di M. Fini, in «Pagina», cit.
[13] L. MUMFORD, *Il mito della macchina*, Il Saggiatore 1969.

può più essere fermata. Io vedo l'uomo tecnologico scendere una ripidissima strada in sella ad una splendente bicicletta senza freni: all'inizio era stato piacevole, per chi aveva pedalato sempre in salita e con immane, penosa fatica, lasciarsi andare all'ebbrezza e alla facilità della discesa, ma ora la velocità continua ad aumentare e si è fatta insostenibile, finché ad una curva finiremo fuori. Ad un certo momento la natura si libererà con uno scrollone di questo tumore del creato che è diventato l'uomo. In questo scenario la Bomba non è che una delle varianti e forse nemmeno la peggiore. La Bomba può semplicemente accelerare i tempi di una troppo lunga agonia e anticipare un crollo comunque inevitabile. Per quanto paradossale, spaventoso e cinico possa sembrare la Bomba può essere lo sbocco d'una situazione senza uscita, per ricominciare da capo[14]. Del resto è molto probabile che, prima o poi, l'uomo getti la Bomba, ma non per ragioni politiche, ideologiche, militari, di potenza, di supremazia mondiale, anche se sarà con esse che maschererà il suo gesto autodistruttivo. Getterà la Bomba quando, psicologicamente, non reggerà più la situazione, quando non ce la farà più a viverne costantemente sotto la minaccia, quando il malessere mascherato da benessere si sarà ancor più accentuato, quando si sentirà definitivamente nullificato dalla macchina, quando la sua alienazione sarà diventata insostenibile, quando non si sopporterà più. Per quanto non sia piacevole dirlo, con tutta probabilità non saranno i Capi, a cui questa situazione di eterno e paralizzante ricatto sta bene, a gettare la Bomba, ma sarà un uomo esasperato, umiliato e terrorizzato a spingerli a farlo.

Queste sono le vie senza uscita in cui ci siamo cacciati dopo aver abbattuto con orgogliosa sicurezza le strutture materiali e psicologiche dell'antico regime. E per che cosa poi? La rivoluzione industriale non ha aumentato la democrazia, la libertà, l'uguaglianza, la cultura, la qualità della vita, la felicità della specie umana. Ci siamo persi per una decina d'anni di vita in più, per degli oggetti, per dei costosi «gioconi» e poco d'altro. Questa è la verità, anche se alle nostre orecchie smarrite non piace sentirla e copriamo quotidianamente la sua voce con ogni sorta di illusioni e di stordimento.

La rivoluzione scientifica, la rivoluzione industriale, l'illuminismo furono uno slancio ottimistico dell'uomo, la rivolta contro la paura degli Dei e della Natura, l'eterna paura che lo aveva sempre atta-

[14] «Mi pare che il mondo stia per esplodere: tutto cresce, popolazione, profitti, redditi, produzione e tensione: non se ne esce che con uno scoppio, una distruzione formidabile». (G. PREZZOLINI, *Diario 1942-1968*, Rusconi 1981, p. 269).

nagliato e limitato, la ribellione alla paralisi, all'immobilismo, all'irrazionalità del mondo antico, ai dogmi, ad Aristotele, alla Chiesa, agli scolastici, ai teologi cristiani e mussulmani. L'Illuminismo nasce da un impulso orgoglioso e generoso contro un conformismo durato migliaia d'anni. Ma, per un doloroso contrappasso, quel conformismo, quell'immobilismo, quella paralisi, le cui singole manifestazioni erano, o apparivano, irrazionali, nascondevano un nucleo di sapienza inestimabile, la sapienza della specie, che noi abbiamo distrutto e ormai perduto per sempre. Oggi, che sono passati più di due secoli da quando la rivoluzione illuminista si è messa in marcia, dobbiamo constatare, con incredulità e con orrore, che la Ragione aveva Torto.

BIBLIOGRAFIA

1984, supplemento de «l'Unità» del 18 dicembre 1983.
AA. VV., *Storia economica Cambridge*, vol VI: *La rivoluzione industriale e i suoi sviluppi*, Einaudi 1974.
ABEL-SMITH B. e TOWNSEND P., *The Poor and Poorest*, Bell 1965.
AIMOND C., *Histoire de la ville de Varennes-en-Argonne*, Contaut-Laguerre 1928.
AMBROSOLI M., *Fiere e mercati in un'area agricola piemontese fra Sette e Ottocento*, in *Storia d'Italia. Annali 1: Dal feudalesimo al capitalismo*, Einaudi 1978.
ARIÈS P., *Storia della morte in Occidente*, Rizzoli 1978.
ASSERETO G. e BARONCELLI F., *Sulla povertà*, Herodote Paperbacks Università 1983.
BALMAS E. e VALERI D., *La letteratura nell'età del Rinascimento in Francia*, Sansoni 1969.
BERENGO M., *La società veneta alla fine del '700*, Sansoni 1956.
BLOCH M., *I re taumaturghi*, Einaudi 1974.
Id., *La società feudale*, Einaudi 1981.
BOSISIO P., *Popolarità e classicità nel teatro comico del Cinquecento*, Principato 1975.
BOSL K., *Die Gesellschaft in der Geschichte des Mittelatters*, Vandenhoeck und Ruprecht 1975 (trad. it. *Modelli di società medievale*, Il Mulino 1979).
BRAUDEL F., *Capitalismo e civiltà materiale*, Einaudi 1977.
BURKE P., *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Mondadori 1980.
CAIZZI B., *Le classi sociali nella vita milanese*, in *Storia di Milano*, Fond. Treccani 1958.
CAMPORESI P., *Il pane selvaggio*, Il Mulino 1980.
Id., *Cultura popolare e cultura d'élite fra Medioevo ed età moderna*, in AA. VV., *Storia d'Italia. Annali 4: Intellettuali e potere*, Einaudi 1981.
CARR E.H., *Sei lezioni sulla storia*, Einaudi 1967.
CATALANO F., *La fine del dominio spagnolo*, in *Storia di Milano*, Fond. Treccani 1958.
CHAUNU P., *La civilisation de l'Europe classique*, Arthaud 1984.
CIPOLLA C. M., *Storia economica dell'Europa preindustriale*, Il Mulino 1980.
COBBAN A., *La società francese e la Rivoluzione*, Vallecchi 1967.
Convegno sui problemi internazionali di Recoaro Terme, settembre 1983.
DAL PANE L., *Storia del lavoro in Italia dagli inizi del sec. XVIII al 1815*, Giuffrè 1958.
D'AMICO S., *Storia del teatro*, Garzanti 1970.
DAHRENDORF R., *La libertà che cambia*, Laterza 1981.
DUMONT R., *L'utopia o la morte*, Laterza 1974.

DURKHEIM E., *Il suicidio. L'educazione morale*, UTET 1970.
ELLUL J., *Metamorfosi del borghese*, Giuffrè 1972.
Enciclopedia Portuguesa-Brasileira, vol. XX, voce *Pauperismo*.
FARAL E., *Les jongleurs en France au Moyen Agé*, Champion 1910.
FEIFEL H., *The Meaning of Death*. 1959.
FINI M., *Scienza amara*, inchiesta apparsa in «Pagina» del 18 marzo 1982.
FLAUBERT G., *L'educazione sentimentale*.
GALLI DELLA LOGGIA E., *Il mondo contemporaneo (1945-80)*, Il Mulino 1982.
GASCON R., *Grand commerce et vie urbaine au XVI siècle. Lyon et ses marchands (environ de 1520-environ de 1580)*, Muton 1971.
GEREMEK B., *La popolazione marginale tra il Medioevo e l'era moderna*, in *Agricoltura e sviluppo del capitalismo*, 1970.
GIANFRANCESCHI F., *Svelare la morte*, Rusconi 1980.
GIBBON E., *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*, Einaudi 1967.
GOUBERT P. e DENIS M., 1789. *Les Français ont la parole*, Julliard 1964.
GOUBERT P., *L'ancien régime*, Jaca Book 1976.
GOULD J. D., *Economic Growth in History*, Methuen 1972; trad. it. *Storia e sviluppo economico*, Laterza 1975.
GRAUNT J., *Natural and political observations [...] upon the Bills of Mortality*, Martin-Allestry-Dicas 1662.
GORER G., *The Pornography of Death*, 1955.
HARRINGTON M., *The Other America, Poverty in the United States*, Mac Millan 1962 (trad. it. *La povertà negli Stati Uniti*, Il Saggiatore 1963).
HORKHEIMER M., *Eclissi della ragione*, Einaudi 1962.
HUIZINGA J., *La crisi della civiltà*, Einaudi 1974.
Id., *L'autunno del Medioevo*, Sansoni 1983.
HUNECKE V., *Tendenze anticapitalistiche nella Rivoluzione francese*, in «Società e Storia», 1, 1978.
ILLUMINATI A., *Gli inganni di Sorastro*, Einaudi 1980.
Indagine dell'Organizzazione mondiale della Sanità, 1979.
JACCARD P., *Histoire sociale du travail de l'antiquité à nos jours*, Payot 1960.
JACOVIELLO A., su «la Repubblica» del 4 aprile 1984.
JULIEN C., *Il suicidio delle democrazie*, Il Saggiatore 1973.
KAMEN H., *Il secolo di ferro 1550-1660*, Laterza 1982.
LASLETT P., *Il mondo che abbiamo perduto*, Jaca Book 1965.
Le Jouvencel, Ed. C. Favre et Lecestre, Soc. de l'hist. de France 1887.
LE ROY LADURIE E., *Les paysans de Languedoc*, Sevpen 1966.
Id., *Storia di un paese: Montaillou*, Rizzoli 1977.
Id., *Il Carnevale di Romans*, Rizzoli 1981.
LOTTMANN H. R., *Albert Camus*, Ed. du Seuil 1978.
MAGNI C., *Il tramonto del feudo lombardo*, Giuffrè 1937.
MARCUSE H., *La fine dell'utopia*, Laterza 1968.
Id., *L'uomo a una dimensione*, Einaudi 1973.
MARX K. e ENGELS F., *Manifesto del Partito comunista*, Editori Riuniti 1969.
MASSÈ P., *Survivance des droits feodaux dans l'Ouest*, in «Ann. Hist. de la Révol. fr.», 1965.
MAZZARINO S., *Il pensiero storico classico*, vol. I, Laterza 1966.
MC GINNIS J., *Come si vende un Presidente*, Mondadori 1970.
MELOGRANI P., *Fascismo, comunismo e rivoluzione industriale*, Laterza 1984.
MENDE T., *De l'aide à la recolonisation. Les leçons d'un echech*, Ed. du Seuil 1972.

MESSORI V., *Scommessa sulla morte*, SEI 1982.
MITFORD J., *The American Way of Death*, 1963.
MOSCA G., *La classe politica*, Laterza 1966.
MOZZARELLI C. e SCHIERA P. (a cura di), *Patriziati e aristocrazie nobiliari*, Libera Università degli Studi di Trento, 1978.
MUMFORD L., *Il mito della macchina*, Il Saggiatore 1969.
NICCOLINI L., Intervista ad Aurelio Peccei, «la Repubblica», 9 aprile 1982.
OZBEKHAN H., *The Triumph of Technology*, Comunicazione al MIT.
PASQUINI E. e QUAGLIO A. E., *Le origini e la scuola siciliana*, Laterza 1971.
PERINI L., *Lo Stato: il grande modello?*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 15: *Sistematica*, Einaudi 1982.
POLANYI K., *La grande trasformazione*, Einaudi 1974.
PREZZOLINI G., *Diario 1942-1968*, Rusconi 1981.
Rapporto CENSIS del 1983.
Rapporto del Parlamento Europeo, 1982.
REINHARD M., ARMENGAUD A., DUPAQUIER J., *Storia della popolazione mondiale*, Laterza 1968.
ROMANO R., *L'Italia nella crisi del secolo XVIII*, in «Studi Storici», IX, 1968.
RUNCIMAN W. G., *Relative deprivation and social justice*, Routledge and Kegan Paul, 1966.
RUSSEL J. C., *La popolazione europea dal 500 al 1500*, in *Storia economica d'Europa*, diretta da C. M. CIPOLLA, vol. I, UTET 1979.
SASSO G., *Tramonto di un mito. L'idea di «progresso» fra Ottocento e Novecento*, Il Mulino 1984.
SBRICCOLI M., *Crimen laesae maiestatis*, Giuffrè 1974.
SCHOECK H., *L'invidia e la società*, Rusconi 1974.
SELLA D., *L'economia lombarda durante la dominazione spagnola*, Il Mulino 1982.
SOBOUL A., *La società francese nella seconda metà del Settecento*, Giannini 1971.
SORMAN G., *La révolution conservatrice americaine*, Fayard 1983.
TAYLOR A. J. P. T., in «The Observer» del 21 giugno 1959.
TENENTI A., *La Vie et la Mort à travers l'art du xv siècle*, Colin 1952.
Id., *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Einaudi 1957.
Id., *La Formazione del mondo moderno, XIV-XVII secolo*, Il Mulino 1980.
TERNI M. (a cura di), *Il mito della Rivoluzione francese*, Il Saggiatore 1981.
TITO M., articolo apparso sul «Corriere della Sera» del 20 luglio 1983.
TREVELYAN G. M., *Storia della società inglese*, Einaudi 1948.
TUCIDIDE, *Guerra del Peloponneso*.
U.S. News & World Report, Rapporto ripreso da «Panorama» del 6 giugno 1983.
VACCA R., *Il Medioevo prossimo venturo*, Mondadori 1974.
VAUBAUN S., *Project d'une dixme royale*, Coonaert 1933.
Viaggio nel Duemila, su «L'Espresso» del 19 giugno 1983.
WADDINGTON C. H., *The Ethical Animal*, G.Allen and Unwin 1960.
WEBER M., *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi 1977.
Id., *Economia e società*, Ed. di Comunità 1980.

INDICE DEI NOMI

Indice